3 1761 06552717 8

BRIEF
BD
0016457

Die psychologische Bedeutung es Kantischen Dreiideenschemas.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

genehmigt

von der Philosophischen Fakultät

der

Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität

zu Bonn.

Von

Konrad Schröder

aus Nürnberg.

Promoviert am 6. Juni 1913.

Bonn 1913
Friedrich Cohen

LIBRARY
Brief
BD
001645
LIBRARY
DEC 20 1913
UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY
APR 21 1960
UNIVERSITY OF TORONTO

Berichterstatter:
Professor Dr. Oswald Külpe.

Meinen Eltern.

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/diepsychologisch00schr

Vorbemerkungen.

Die vorliegende Untersuchung stellt die Einleitung und das erste Kapitel einer grösseren Arbeit dar, die unter dem Titel: „Das Psychologische in Kants Religionsphilosophie“ demnächst erscheinen soll. Das Ganze wird in zwei Hauptteile zerfallen. Der erste soll die prinzipiellen Fragen, der zweite die mannigfachen speziellen Probleme der kantischen Religionsphilosophie nach ihrer psychologischen Seite hin behandeln. Der erste Hauptteil wird drei Kapitel umfassen, und zwar: 1) das hier vorliegende (Religion als Inbegriff der drei Ideen), 2) die kantische Grundlegung der Religion im engern Sinn (Postulatentheorie und Glückseligkeitslehre), 3) das Wesen der Religion nach Kants Definition (Religion ist Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote). Der zweite Hauptteil wird sich, ebenfalls unter dem psychologischen Gesichtspunkt, mit den Themen: Religion und Intellekt, Religion und ethisches Verhalten, Religion und Gefühl, endlich noch mit den sozialpsychologischen Elementen der kantischen Religionsphilosophie beschäftigen.

Wie die Frage nach dem Psychologischen in Kants Religionsphilosophie näher gemeint ist, geht aus der Einleitung hervor, die eben deswegen hier schon in der Form gegeben wird, wie sie für das ganze Buch bestimmt ist.

Die Sperrungen in den aus Kant angeführten Stellen stammen von mir. Ueber die bei den Zitaten gebrauchten Abkürzungen gibt das nachstehende Verzeichnis Aufschluss.

Abkürzungen.

r. V. = Kritik der reinen Vernunft. 1781. Ausgabe von Karl Kehrbach (Leipzig. Reclam).

P. = Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. 1783. Ausg. v. Karl Schulz (Reclam).

Gr. = Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. 1785. Ausg. v. Theodor Fritzsch (Reclam).

pr. V. = Kritik der praktischen Vernunft. 1788. Ausg. v. Kehrbach (Reclam).

U. = Kritik der Urteilskraft. 1790. Ausg. v. Kehrbach (Reclam).

Missl. = Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee. 1791. Ausg. v. Friedr. Mich. Schiele (Philosophische Bibliothek 47. Leipzig 1902).

R. = Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. 1793. Ausg. v. Kehrbach (Reclam).

M. d. S. = Metaphysik der Sitten. 1797. Ausg. v. Karl Vorländer (Phil. Bibl. 42. Leipzig 1907).

Tr. z. ew. Fr. = Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie. 1797. Ausg. v. Vorländer (Phil. Bibl. 46. Leipzig 1905).

Str. = Der Streit der Fakultäten. 1798. Ausg. v. Kehrbach (Reclam).

A. = Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. 1798. Ausg. v. J. H. v. Kirchmann (Philos. Bibl. 44. Leipzig 1899).

Fortschr. = Ueber die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolf (Kants Preisschrift, herausg. 1804 v. Fr. Theod. Rink). Ausg. v. Vorländer (Phil. Bibl. 46. Leipzig 1905).

Ph. Rl. = Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre. Leipzig 1817.

Heinze = Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern. Herausg. v. Max Heinze in den Abh. d. kgl. sächs. Ges. d. Wiss. XXXIV. Philol.-hist. Kl. 14. Leipzig 1894. S. 481—728.

L. Bl. = Lose Blätter aus Kants Nachlass. Mitgeteilt v. Rud. Reicke. 3 Hefte. Königsberg 1889. 1895. 1898.

Erdm. Refl. = Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Herausg. v. Benno Erdmann. 2 Bde. Leipzig 1882 und 1884.

Briefw. = Kants gesammelte Schriften. Herausg. v. d. kgl. preuss. Ak. d. Wiss. Band 10—12, Briefwechsel I—III. Berlin 1900—1902.

K. St. = Kant-Studien. Philos. Zeitschrift, herausg. v. Hans Vaihinger.

Inhaltsübersicht.

Einleitung.

Seite

1. Vorbemerkungen über die Religionsphilosophie und das religionsphilosophische Material bei Kant 11
2. Das Problem der Religionsphilosophie und seine Lösung bei Kant. Bestimmung der Aufgabe . 20

Die psychologische Bedeutung des kantischen Dreiideenschemas.

I. Die Mannigfaltigkeit der kantischen Bestimmungen über Begriff und Wesen der Religion 35
II. Die Religion als Inbegriff der drei Ideen . . 37
1. Die Einordnung der Religion in die Vernunft und ihre Konsequenzen
a) in psychologischer Hinsicht 39
b) in erkenntnistheoretischer Hinsicht . . 42
c) in Hinsicht auf den Wert der Religion 45
2. Die einseitig objektive Orientierung dieser Religionsbestimmung 48
III. Die psychologischen Elemente in dieser Religionsbestimmung 49
1. Die Entwicklung des religiösen Dreiideenschemas aus dem System der kosmologischen Ideen und weiterhin aus dem der transzendentalen Ideen 49
2. Die inneren Schwierigkeiten dieser Entwicklung, exemplifiziert an der Gottesidee 52

Seite

3. Die Unauffälligkeit dieser Unstimmigkeiten bei Kant und ihre Gründe 58
4. Der Doppelcharakter des kantischen Gottesbegriffs, seine formal-abstrakte und seine inhaltlich-konkrete Bedeutung 61
5. Folgerungen daraus für die Psychologie der Religion 65

IV. Zur individuell-psychologischen Genesis dieser Religionsbestimmung 71

1. Der zeitgeschichtliche Grund für die religiöse Wendung der drei Gegenstände der Metaphysik 71
2. Kants Vorliebe für Systematik und Architektonik. 73
3. Seine Tendenz auf eine religionsphilosophische Spitze und Krönung seines systematischen Aufbaus. 76
4. Die verschiedenen Ansätze zur Einordnung der Religionsphilosophie in das Gesamtsystem auf grund psychologischer Einteilungsprinzipien 79

V. Zusammenfassung der Ergebnisse 80

Einleitung.

1.

Vorbemerkungen über die Religionsphilosophie und das religionsphilosophische Material bei Kant.

Die Religionsphilosophie Kants ist keine einheitliche Grösse. Sie lässt sich nicht, wie das bei seiner Erkenntnistheorie und seiner Ethik immerhin möglich ist, durch einigermassen scharf gezogene Grenzlinien eindeutig von Nachbargebieten abtrennen. Wenn Schweitzer in der Einleitung seines Buches über Kants Religionsphilosophie[1]) definiert: „Die kantische Religionsphilosophie ist der Versuch, eine Religionsphilosophie auf der Grundlage des kritischen Idealismus, wie ihn die Kritik der reinen Vernunft entwickelt, mit Hilfe der kantischen Form des Sittengesetzes aufzubauen", so scheint es zwar, als ob mit dieser Begriffsbestimmung hinreichende Kriterien für eine Umgrenzung gegeben wären. Sobald man aber diese Definition mit der tatsächlichen Gestalt der kantischen Religionsphilosophie zusammenhält, zeigt sich auf den ersten Blick, dass sie gar nicht aus dem historischen Gebilde, das uns als Kants Religionsphilosophie vorliegt, abgeleitet ist und sein kann. Schweitzer hat vielmehr

[1]) Albert Schweitzer: Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Freiburg 1899, S. 1.

eine Begriffsbestimmung prinzipieller und systematischer, nicht historischer Art beabsichtigt. Seine Definition stellt ein Programm dar, sie ist nicht etwa und will nicht sein der einheitliche und zusammenfassende Ausdruck für den geschichtlichen Tatbestand[1]).

Aber selbst da, wo nun Schweitzer in seinen weiteren Ausführungen rein historisch vorgeht, macht er nicht die ganze kantische Religionsphilosophie zum Gegenstand seiner Untersuchung. Ihn interessiert nur die prinzipielle, der Grundlegung der Religion und den grundlegenden religiösen Begriffen zugewandte Seite. Im grossen und ganzen in chronologischer Folge geht er den wechselvollen Schicksalen und Entwicklungsstadien des „Dreiideenschemas": Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, in den kantischen Hauptschriften von der Kr. d. r. V. bis zur Rel. i. d. Gr. nach. Das ist indes nur die eine Seite der Sache. Häufiger noch begegnet man in der Literatur über Kants Religionsphilosophie der anderen Auffassung, die die ganze Religionslehre Kants im wesentlichen in der Rel. i. d. Gr. beschlossen sieht und die demgemäss die kantische Religionsphilosophie etwa definiert als Auseinandersetzung oder Kompromiss des Kritizismus mit der positiven christlichen Religion.

Jede dieser Auffassungsweisen hat ihre relative Berechtigung. Aber erst die gleichmässige Berücksichtigung beider Seiten wird dem Ganzen der kantischen Religionsphilosophie gerecht. Sehr klar hat Troeltsch die zwei Hauptgruppen von Problemen in der Religionsphilosophie Kants unterschieden, die er als die erkenntnistheoretisch-metaphysischen einerseits und als die religionsgeschichtlichen andererseits

[1]) Vgl. a. a. O. S. 310.

bezeichnet[1]). Dass man sonst in der Literatur öfter einer einseitigen Betrachtung der kantischen Religionsphilosophie nach der einen oder anderen Richtung hin begegnet, als der gleichmässigen Behandlung beider Problemgebiete, erklärt sich sehr leicht aus der Getrenntheit der beiden Seiten bei Kant selbst. Die kantische Religionsphilosophie ist, wie gesagt, keine einheitliche, in sich geschlossene Grösse. Schon die genannten zwei Hauptteile lassen sich schwer zusammenschauen. Auf beiden Wegen laufen die Gedankenreihen über weite Strecken weg nicht nur selbständig und unabhängig von einander her, sondern vielfach sogar ohne gegenseitige Beziehung, scheinbar ohne von einander zu wissen.

Und wie innerlich, so ist Kants Religionsphilosophie auch äusserlich kein festumrissenes Gebilde. Als Ganzes hat sie nirgends eine einheitliche und zusammenhängende Darstellung bei Kant gefunden. Das Vorhandensein der Rel. i. d. Gr. darf darüber nicht täuschen. Die häufig gehörte Bezeichnung dieser Schrift als des religionsphilosophischen Hauptwerkes Kants ist, von hier aus gesehen, missverständlich und irreführend. Hauptwerk ist sie jedenfalls nur für den zweiten der beiden erwähnten Problemkreise. Und auch hier ist sie — und der eng dazu gehörige erste Teil des Streits der Fakultäten — eben nur Hauptwerk, nicht einzige Quelle für Kants religionsphilosophische Anschauungen, die vielmehr gerade für diesen Bereich von Fragen sich allenthalben verstreut finden: in Hauptwerken, in kleineren und Gelegenheitsschriften, bis hinein in die uns noch erhaltenen Vorlesungen,

[1]) Ernst Troeltsch: Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Berlin 1904 S. 20. — Vgl. allgemein über diese doppelte Möglichkeit religionsphilosophischen Vorgehens Wilh. Wundt: System der Philosophie[3] Leipzig 1907. Bd. II S. 239f

den Nachlass und die Briefe. Auch der erste Problemkreis, der es wesentlich mit der Grundlegung und den grundlegenden Begriffen zu tun hat, entbehrt einer einheitlichen Darstellung. Immer wieder aufs neue und von immer neuen Ausgangspunkten aus setzt Kant zu einer Begründung der Religion an, im Anschluss an Erkenntnistheorie, Ethik und Teleologie versucht er, die Grundlagen religionsphilosophischer Betrachtung zu gewinnen. Von einer Einheitlichkeit oder durchgehenden Einstimmigkeit kann also auch innerhalb des Bereichs der grundlegenden Religionsfragen bei Kant nicht die Rede sein. Namentlich die erwähnten Untersuchungen von Schweitzer haben das zur Genüge dargetan, wie mit jedem kritischen Hauptwerk Kants neue Ansätze und Entwürfe zu einer Religionsphilosophie versucht werden, die Kant selbst nur schwer in Beziehung zu einander, nur scheinbar in Uebereinstimmung mit einander bringt, da sie sich in Wirklichkeit zum grössten Teil gar nicht vereinigen lassen.

So ist das Quellenmaterial für Kants Religionsphilosophie weithin verstreut und ausserordentlich vielgestaltig. Natürlich bleibt der jeweilige Zusammenhang, in dem sich die Erörterungen finden, auch nicht ohne Einfluss auf die Gestaltung und Färbung der religionsphilosophischen Probleme und Resultate selbst. Das macht die Eruierung der eigentlichen Meinung Kants schon an sich häufig zu einer schwierigen Aufgabe. Mit vorsichtiger Reserve ist vor allem die Rel. i. d. Gr. aufzunehmen. Die besondere Entstehungsgeschichte und die Tendenz gerade dieser Schrift enthält Momente, die bei ihrer Benutzung nicht ausser acht gelassen werden dürfen, wenn man sie im richtigen Lichte sehen und beurteilen soll.

Zunächst war dieses „religionsphilosophische Hauptwerk“ gar nicht als einheitliches Buch geplant, sondern ist bekanntlich entstanden durch Zusammensetzung aus ursprünglich einzelnen, relativ selbständigen Abhandlungen, die nach einander in der von J. E. Biester herausgegebenen „Berlinischen Monatsschrift“ erscheinen sollten. Der erste Aufsatz „Ueber das radikale Böse in der menschlichen Natur“ war hier im Jahre 1792 auch schon herausgekommen. Die Veröffentlichung des zweiten wurde von der Zensurbehörde verhindert, die die Erlaubnis zum Druck verweigerte. Erst daraufhin entschloss sich Kant, seine Abhandlungen zu einem Buch zu vereinigen und als selbständiges Werk erscheinen zu lassen. So ist die Entstehungsgeschichte der Rel. i. d. Gr. eng mit den bekannten Zensurschwierigkeiten Kants verknüpft. Schon aus diesem Grund kann von einem „wohldurchdachten Plan“, auf dem die Abfassung der Schrift beruhte, von Ergänzung und Abschluss mannigfacher früherer Einzelausführungen „in einem zusammenfassenden systematischen Werk“ nicht die Rede sein[1]).

Auch inhaltlich bietet die Rel. i. d. Gr. Anlass zu kritischer Vorsicht. Der Zusammenhang mit dem Zensurkonflikt ist kein rein äusserlicher und bezieht sich nicht nur auf die Entstehungsgeschichte der Schrift, sondern er macht sich da und dort auch in der Art des Inhalts, in vielen Einzelzügen der Durchführung geltend. Die bisweilen ausserordentliche Vorsicht, die Kant in manchen seiner Ausführungen walten lässt, kleine Einschränkungen und Inkonsequenzen in seinen eigenen Ansichten, Zugeständnisse an die Anschauun-

[1]) Karl Vorländer in der Einleitung zu seiner Ausgabe der R. in der philos. Bibl. S. XXVIII; vgl. dazu ebd. S. XL und XLVI.

gen anderer, mancherlei Kompromisse und Annäherungsversuche zwischen eigenen und fremden Aufstellungen — das alles hängt damit zusammen. Dazu kommt noch der enge Anschluss an religiöse Terminologie und biblische Redeweise. Gerade in der Rel. i. d. Gr. bewegt sich Kant in so ausgiebigem Masse, wie sonst nirgends, in den hergebrachten Formen und Formeln, die von Theologie und Kirche geprägt waren und die sich im Zusammenhang bei Kant oft recht sonderbar ausnehmen. Eine solche Anbequemung an einen heteronomen Sprachgebrauch bringt leicht unvermerkt Verschwommenheit und Unklarheit in die Auffassung der Sache selbst. Es liegt da recht nahe, dass so mancher Gedankengang durch diese Einkleidung eine besondere Wendung erfährt, die ihn von seiner ursprünglichen Richtung abzulenken geeignet ist, dass manche Ausführungen eine fremde Beleuchtung erhalten, die ihnen eigentlich nicht entspricht, und in die sie ausserhalb des Zusammenhangs der Rel. i. d. Gr. auch nicht gerückt worden wären.

Schliesslich ist zu bedenken, dass der Inhalt der Rel. i. d. Gr. stellenweise, namentlich überall da, wo er sich mit den Fragen berührt, die auch den Gegenstand des Str. d. Fak. ausmachen, mehr aktuellen als prinzipiellen Charakter trägt. Das lag vielleicht nicht einmal in der Absicht Kants. Diese mag wohl eher darauf gegangen sein, den Zusammenhang zwischen der statutarischen Religion und der praktischen Vernunft überhaupt herzustellen und dann namentlich dem Christentum als der einzigen positiven Religion, die ihm einer ernstlichen Auseinandersetzung überhaupt wert erscheint, und den christlichen Lehren unter dem Gesichtspunkt seiner erkenntnistheoretischen und ethischen Voraussetzungen die rechte Deutung zu geben.

In Wirklichkeit jedoch ist diese Auseinandersetzung mit Religion und Christentum nicht allgemein durchgeführt, sondern berücksichtigt vielfach nur das Christentum unter den ganz speziellen zeitgeschichtlichen Verhältnissen, in die Kant hineingestellt war: die protestantische Theologie und Dogmatik seiner Zeit, die besonderen Verhältnisse und Einrichtungen in der preussischen Landeskirche des ausgehenden 18. Jahrhunderts, deren Glied er selbst war.

Diesen Bemerkungen über Kants Rel. i. d. Gr. sind noch einige über das Vorlesungsmaterial anzufügen, das für unsere Aufgabe da und dort herbeizuziehen sein wird. Hier sind die Schwierigkeiten der Verwendung noch erhöht, und daher ist bei der Benützung der noch erhaltenen Vorlesungen Kants doppelte Vorsicht geboten. Schon auf einen ersten flüchtigen Blick hin treten uns Widersprüche zwischen Behauptungen in den Vorlesungen und Aufstellungen in den von Kant selbst veröffentlichten Werken in grosser Zahl entgegen, Widersprüche oft so auffallender Natur, dass man sich erstaunt fragt, ob denn derselbe Kant beides gesagt haben könne. In den meisten Fällen ist der Versuch, solche Widersprüche auszugleichen, ganz aussichtslos; es bleibt nichts anderes übrig, als beides neben einander stehen zu lassen, sich damit abzufinden, dass man einen esoterischen und einen exoterischen Kant zu unterscheiden hat. Denn diese Diskrepanz zwischen Vorlesungen und Hauptschriften beschränkt sich nicht lediglich auf eine Reihe von Widersprüchen im einzelnen, sondern der ganze Charakter, der Ton, in dem sie gehalten sind, ist in beiden Fällen ein durchaus anderer. Das liegt einmal an der Verschiedenheit der Anforderungen, die eine Vorlesung zu erfüllen hat, von denen, die man an ein wissenschaftliches Werk in Buch-

form stellt. Die Rücksicht auf den Hörerkreis lässt auch bei Kant die präzise Strenge der wissenschaftlichen Gedankenführung einer mehr populären Darstellungsweise Platz machen. Und Kant neigt nicht nur formell zu Akkommodationen an das Verständnis seiner Hörer, sondern auch inhaltlich zu solchen an den Anschauungskreis, den sie mitbringen. Während er in seinen Hauptwerken eine grundlegende Kritik am Ueberlieferten geübt und damit entscheidende Umgestaltungen herbeigeführt hat, gibt er sich in seinen Vorlesungen mehr dogmatisch und konservativ. Kant hat das wohl auch auf grund pädagogischer Ueberlegungen getan[1]); nahegelegt war es ihm ausserdem dadurch, dass er sich als Dozent pflichtgemäss an die vorgeschriebenen Leitfäden und Kompendien hielt, die den Kollegien zu grunde gelegt werden mussten. Zur Feststellung seines eigenen wissenschaftlichen Standpunktes sind darum die Vorlesungen nur mit äusserster Vorsicht beizuziehen, zumal das noch erhaltene Material auf Nachschriften und Abschriften von teilweise nicht ganz einwandfreier Zuverlässigkeit beruht[2]). Die Vorlesungen deswegen ganz zu ignorieren, würde indes zu weit gehen. Einmal ist es doch kantisches Gut, das hier, wenn auch nicht in absolut zuverlässiger Ueberlieferung, vorliegt; und schon das ist uns interessant und wichtig, dass sich Kant überhaupt in solch verschiedenartiger Weise über dieselben Fragen äussern

---

[1]) Vgl. Vorländer a. a. O. S. XXVf.

[2]) Vgl. Emil Arnoldt: Kritische Exkurse im Gebiete der Kantforschung, Königsberg 1894; Max Heinze: Vorles. Kants über Metaphysik aus drei Semestern, Abh. d. kgl. sächs. Ges. d. Wiss. XXXIV, phil.-hist. Kl. 14, Leipzig 1894, S. 481—728. Dazu die Besprechung dieser beiden Werke von Erich Adickes in der Deutschen Literaturzeitung 1895, I, Spalte 3—6. Ferner Hans Vaihinger: Kommentar zu Kants Kr. d. r. V. I, 1881, S. 22.

konnte. Zum andern ermöglicht uns gerade dieser Umstand bedeutsame Rückschlüsse auf Kants Charakter und Persönlichkeit, auf gewisse psychologische Motive, auf individuelle Ausgangspunkte und Bedingtheiten seiner Philosophie. Nicht in dem Sinn freilich, dass hier — wie solche Versuche manchmal unternommen werden — eine Entscheidung darüber getroffen werden sollte oder könnte, ob es ehrlich und sittlich einwandfrei gewesen sei, dass sich Kant möglicherweise in der gleichen Zeit in entgegengesetztem Sinn zu denselben Fragen äussern konnte. Es ist weder nötig noch möglich, auf der einen Seite die zweifellos vorhandenen Widersprüche wegzudeuten, oder auf der andern Seite daraus einen sittlichen Vorwurf gegen Kant abzuleiten. Es kann sich in solchen Fällen, wie mir scheint, überhaupt nicht um ein glattes Entweder-Oder handeln. So einfach liegen hier die Dinge nicht. Es ist keineswegs mit objektiv gültiger Sicherheit auszumachen, was bei einem andern Individuum als durchaus oder eben noch oder nicht mehr subjektiv-ehrlich zu beurteilen ist; ganz abgesehen davon, dass in solchen Fällen die Elemente und Motive sachlicher und persönlicher, gedanklicher und gefühlsmässiger Natur sich so eng und undurchdringlich mit einander verflechten, dass die Grenzen ausserordentlich fliessend werden, und eine reinliche Analyse so gut wie aussichtslos ist. Es wird hier, wie übrigens auch bei dem bekannten, ebenso oft getadelten wie gerechtfertigten Schritt Kants in seinen Zensurschwierigkeiten[1]), besser bei einem non liquet zu belassen

[1]) Sein Antwortschreiben auf das an ihn ergangene kgl. Reskript vom Oktober 1794 mit der Stelle, in der er es für das Sicherste hält, „als Euer Kgl. Majestät getreuester Untertan feierlichst zu erklären: dass ich mich fernerhin

sein, als dass eine Entscheidung nach der einen oder andern Seite hin getroffen wird, die dann einem Beweis wie einer Widerlegung gleich zugänglich sein dürfte.

2.

Das Problem der Religionsphilosophie und seine Lösung bei Kant.

Bestimmung der Aufgabe.

Die Grundtendenz der kantischen Philosophie überhaupt geht letztlich auf die Begründung eines Neuen, namentlich einer neuen Metaphysik. Demgegenüber spielt die Kritik nur die Rolle der unerlässlichen Voraussetzung. So wie Kant in seiner historischen Zeitlage die Philosophie vorfand, war für ihn die kritische Vorarbeit[1]) gar nicht zu umgehen. Durch sie sollte

---

aller öffentlichen Vorträge, die Religion betreffend, es sei die natürliche oder geoffenbarte, sowohl in Vorlesungen als in Schriften, gänzlich enthalten werde.“ Vgl. die verschiedene Beurteilung dieses Verhaltens bei Borowski: Darstellung des Lebens und Charakters Imm. Kants (bei Alfons Hoffmann: Imm. Kant, Halle 1902, S. 219ff) und bei Emil Arnoldt: Beiträge zu dem Material der Geschichte von Kants Leben und Schriftstellertätigkeit in Bezug auf seine Religionslehre und seinen Konflikt mit der preussischen Regierung (Königsberg 1898, spez. 4. und 5. Beitrag, S. 125—155) einerseits, bei Kuno Fischer (in seinem „Kant“) und bei Emil Fromm in der Besprechung des Arnoldtschen Buches (K.-St. III, 1899, spez. S. 243ff.) und in seinem eigenen Buch: Imm. Kant und die preussische Zensur (Hamburg 1894) andererseits.

[1]) Bezeichnend sind dafür schon die Titel der Hauptwerke Kants: Kritik der reinen Vernunft, der praktischen Vernunft und der Urteilskraft, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, der Rechtslehre, der Tugendlehre. Vgl. in der Vorrede zur 1. Ausg. der r. V. S. 10f.: „Ein solches System der reinen (spekulativen) Vernunft hoffe ich unter dem Titel: Metaphysik der Natur,

zunächst der Grund für einen umfassenden Neubau gelegt werden. Unversehens freilich dehnte sich ihm die kritische Vorarbeit so weit aus, nahm ihn so stark und so intensiv in Anspruch, dass sein Leben damit schliesslich ausgefüllt war. Das kantische Lebenswerk ist seiner Gesamtart nach nicht sowohl Ausbau als Fundierung, sein Ergebnis nicht sowohl Gebäude als Fundament, freilich als Fundament eine grossartige Leistung von gewaltiger Tragfähigkeit. Eine Reihe von Eckpfeilern, die wesentlichen Träger und die Hauptstützen des Gebäudes selbst sind damit schon aufgerichtet, so dass beim Blick aufs Ganze der Eindruck, man habe es hier nur mit einer gross angelegten Vorarbeit zu tun, kaum mehr aufkommt. Kants Lebenswerk liegt durchaus als eine selbständige Leistung vor, die in ihrer Bedeutung und in ihrem Wert nicht abhängig ist von einem Ziel, auf das hin sie angelegt ist, sondern die darin ganz auf sich selbst steht, weil eben wesentliche Teile des Zieles schon mit hereingenommen sind.

Aber die typische Art des kantischen Philosophierens bleibt doch erkenntnistheoretische Grundlegung. Auf allen Gebieten, die er behandelt, geht bei ihm die Tendenz auf das Allgemeingültige und Vernunftmässig-Notwendige. Das empirisch Gegebene, der vorliegende Tatbestand, wie ihn die Erfahrung an die Hand gibt, interessiert ihn wenig. Alles bloss Wirkliche ist zufällig, nur von beschränkter, individueller Gültigkeit. Es ist der Grundmangel alles Empirisch-

selbst zu liefern, welches, bei noch nicht der Hälfte der Weitläufigkeit, dennoch ungleich reicheren Inhalt haben soll, als hier die Kritik, die zuvörderst die Quellen und Bedingungen ihrer Möglichkeit darlegen musste, und einen ganz verwachsenen Boden zu reinigen und zu ebnen nötig hatte.“ Vgl. noch r. V. 29. 33f., 43f., 192, 604, 634, P. 55f. Briefw. I, 252. II, 512.

Erscheinungsmässigen in Raum und Zeit, dass es nur bedingte, relative Geltung hat. All das gehört darum nicht in den Bereich der Aufgabe, wie sie sich Kant gestellt hat. Sein Blick richtet sich auf den apriorischen Besitz unserer Vernunft, auf das Unbedingte, das schlechthin Sichere in jeder Erkenntnis. Ideal und Ziel aller Wissenschaft überhaupt ist ihm die Auffindung und die systematische Ordnung dieser rational-normativen Bestandteile.

Trotz des geringen Interesses für das Empirische kann man doch Kant den Respekt vor dem Gegebenen, vor der Wirklichkeit nicht absprechen. Es ist das begründet in einem, aufs Letzte gesehen, konservativen Grundzug seines Wesens. Trotz allen kritischen Prüfens, trotz der radikalen Umgestaltung der Grundlagen, die er vornahm, kann doch von einem Skeptizismus wie überhaupt[1]), so auch gegenüber dem Empirisch-Tatsächlichen schliesslich bei ihm nicht geredet werden. Man weiss, wie stark der Wirklichkeitssinn Kants ausgeprägt war, wenn er auch in seinen Werken durch die Art seiner Problemstellung und durch die Eigentümlichkeiten seiner Darstellungsweise verdeckt wird. Jedenfalls ist aber auch für den Transzendentalphilosophen das Gegebene, das Vorgefundene der Ausgangspunkt seiner Untersuchungen. So knüpft er in der Erkenntnistheorie an das Vorhandensein von reiner Mathematik und reiner Naturwissenschaft an, in der Moralphilosophie, wenn auch in etwas anderem Sinn, an die Tatsache des Sittengesetzes. Dabei ist es zuweilen merkwürdig zu beobachten, wie zuversichtlich und dogmatisch sich Kant diesen Grundlagen gegenüber verhält. So scharf und eindringend seine Kritik dann einsetzt — der Boden, auf dem er steht,

[1]) Vgl. z. B. r. V. 578.

bleibt undiskutiert. Dass es notwendige und allgemeingültige Urteile, d. h. für ihn, dass es Wissenschaft überhaupt gibt, dass in der Ethik ein schlechthin und notwendig alle vernünftigen Wesen verpflichtendes Sittengebot da ist, das zieht Kant gar nicht in Zweifel. Nur wie Wissenschaft möglich ist, wie das moralische Gesetz und seine adäquate Formulierung aufzufinden sei, das bildet den Gegenstand seiner Untersuchung.

So stellt sich, ganz prinzipiell gefasst, die Aufgabe bei Kant. Ob und inwieweit ihre Lösung gelingt, ist eine andere Frage. Ganz strikte und rein hat Kant seinen Plan jedenfalls nicht verwirklicht. In der Durchführung im einzelnen verschiebt sich manches gegenüber dem ursprünglichen Vorhaben. Diese Ablenkung von der eigentlichen Absicht ist durch mehrere Gründe veranlasst. Zunächst dadurch, dass der Gegensatz transzendental-empirisch eine über seine eigenen Grenzen hinausgehende Bedeutung erhält. Die von Haus aus nur erkenntnistheoretische Unterscheidung, die lediglich ein formal-erkenntnistheoretisches Einteilungsprinzip bedeutet und die Bezeichnung für zwei Weisen der Betrachtung und Behandlung darstellt, wird nach einer Richtung hin zu einer inhaltlich-gegenständlichen gewendet: an die Stelle zweier Methoden treten unvermerkt zwei Gebiete, an die Stelle zweier Arten wissenschaftlichen Verfahrens treten zwei Welten. Der Welt der Erscheinung, in der Naturgesetzlichkeit herrscht, steht eine intelligible Welt gegenüber, in der eine Kausalität der Freiheit waltet; über der Sphäre des Individuellen, Zufälligen, des bloss Wirklichen baut sich ein übersinnliches Reich des Allgemeingültigen, des strikte Notwendigen auf. Das Verhältnis von Stoff und Form ist nicht rein gewahrt, an

die Stelle eines lediglich formalen Prinzips setzt sich ein selbständiger materialer Inhalt.

Sodann verschiebt sich der Gegensatz rational-empirisch noch nach einer andern Richtung hin, nämlich auf ein Wertverhältnis zu. Und zwar nicht nur so, dass dieser Wertunterschied innerhalb des Erkenntnistheoretischen bliebe, sondern so, dass er, darüber hinausgehend, ganz allgemein zu einem Dualismus von Wertungen überhaupt führt. Die anfänglich nur erkenntnistheoretische Scheidung wird zu einer Wertunterscheidung schlechthin. Das Apriorisch-Vernunftmässige verhält sich zur gegebenen Wirklichkeit wie das Geltende, das Seinsollende zum zufällig Seienden, und damit wie ein Höherwertiges zu einem Minderwertigen. Das, was aus der Erfahrung stammt, ist bedeutungslos gegenüber dem, was von der Erfahrung unabhängig ist[1]). Die stark rationalistische Färbung der kantischen Philosophie mit ihrer Geringschätzung alles Empirisch-Phänomenalen, mit ihrer Zurücksetzung aller Einzeltatsächlichkeit, ja schliesslich der ganzen Wirklichkeitswelt überhaupt, gegenüber der Begriffswelt, mit ihrer Bevorzugung der Vernunft vor der Sinnlichkeit[2]) wird hieran deutlich.

Das Nebeneinander und Ineinander dieser Beziehungen des Apriori zum Aposteriori, ihre dreifache Bedeutung als erkenntnistheoretischer, als inhaltlicher und als Wertunterscheidung macht ihr gegenseitiges Verhältnis bei Kant so ausserordentlich vieldeutig und verwickelt. Dazu gesellt sich noch die Uebertreibung, zu der Kant im Auseinanderhalten der beiden Fak-

---

[1]) Vgl. dazu Alois Riehl: Der philosophische Kritizismus, Leipzig 1876—1887, II, 2, S. 29.

[2]) Vgl. Wilh. Windelband: Geschichte der neueren Philohie [3] 1904. II, S. 34.

toren neigt. Der Gegensatz des Apriori und des Aposteriori ist nicht nur zu stark betont, sondern häufig geradezu überspannt. Dass beide wie Form und Stoff zu einander gehören, dass eines ohne das andere weder Daseinsberechtigung noch Daseinsmöglichkeit hat, ist oft übersehen. Durch eine solche gar nicht angängige Auseinanderreissung und Gegenüberstellung des Empirischen und des Transzendentalen, durch die Schwierigkeit, zwischen beiden eine Brücke zu schlagen und eine haltbare Bestimmung ihres gegenseitigen Verhältnisses und Zusammenwirkens zu treffen, kommt Kant noch weiter vom Empirischen ab. Er konstruiert oft in abstrakter Gedankenhöhe und findet dann den Anschluss an die Wirklichkeit nicht wieder. So kommt ein Zug von Lebensfremdheit in seine Philosophie, die Atmosphäre kühler Reflexion liegt über ihr.

Eine Kehrseite dieser allzuscharfen Trennung des Empirischen und des Transzendentalen ist die, dass sie nun doch unvermerkt auf einander Einfluss haben, stärkeren Einfluss, als es Kant beabsichtigte und beabsichtigen durfte. Es ist wie eine Rache für die weite Entfernung, in der sie gehalten werden, dass sie nun doch gleichsam auf unterirdischen, unsichtbaren Wegen die Verbindung mit einander wiederherstellen, und eines Elemente vom anderen in sich aufnimmt. Namentlich die erkenntnistheoretische und die psychologische Behandlungsweise gehen unmerklich in einander über, mischen sich, sind nicht jederzeit deutlich geschieden. Kants eigene Ausführungen sind in dieser Hinsicht zuweilen missverständlich und irreführend und lassen die scharfe Grenzlinie, die er doch selbst zwischen Erkenntnistheorie und Psychologie gezogen hat, nicht

immer klar hervortreten[1]). Man hat mit Rücksicht darauf wohl zwischen „einem idealen und einem historischen Kant“ unterschieden[2]).

Es war nötig, auf diese allgemeinen Züge der kantischen Philosophie etwas näher einzugehen, da seine Religionsphilosophie zunächst nur zu verstehen ist als ein Sonderfall des geschilderten Gesamtcharakters. Die Art, wie sich Kant mit religionsphilosophischen Problemen auseinandersetzt, ist ein typisches Beispiel für den überall hervortretenden Grundzug seines Schaffens. Wie in der Wissenschaft, speziell der Naturwissenschaft, wie in der Ethik und in der Aesthetik, so geht auch hier Kants Streben darauf, das Apriori aufzufinden, die rational-notwendigen Elemente der Gesamterscheinung Religion herauszustellen, die allgemeingültigen Bestandteile darin aufzuzeigen, die ja nach kantischer Auffassung ihre Wurzel allemal in einem Faktor apriori haben[3]). Auch als Religionsphilosoph verfährt Kant wesentlich erkenntnistheoretisch,

---

[1]) Vgl. Wilh. Windelband: Präludien [3] Tübingen 1907, S. 320: „Kant selbst trug Schuld daran, dass der neue Begriff der Apriorität, den er aufstellte, sehr bald in die alte Vorstellung psychologischer Priorität herabgezogen, und so das Wertvollste seiner Schöpfung verkannt wurde.“

[2]) Carl Stumpf: Psychologie und Erkenntnistheorie. Abh. d. philos.-philol. Klasse d. bayr. Akad. d. Wiss. XIX, Bd. II. 2. Abt. S. 468; vgl. dazu Riehl a. a. O. S. 8: „Die kritische Philosophie Kants kennt keine Psychologie“ (idealer Kant) und Windelband in der Vierteljahrsschr. für wiss. Philos. I, S. 224f.: „Abhängigkeit des Kritizismus von der psychologischen Theorie seines Urhebers, welche durch alle gegenteiligen Aeusserungen desselben nicht verdeckt wird“ (historischer Kant).

[3]) r. V. 649: „Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind also sichere Kennzeichen einer Erkenntnis a priori und gehören auch unzertrennlich zu einander.“

und zwar erkenntnistheoretisch in der spezifisch kantischen Form des Transzendentalismus[1]).

Besonders lehrreich für diese prinzipielle religionsphilosophische Auffassung Kants sind die beiden Entwürfe zu einer Vorrede für die Rel. i. d. Gr. aus den Rostocker Kant-Handschriften, die Wilhelm Dilthey aufgefunden und veröffentlicht hat[2]). Danach ist das Ziel Kants „die reine Religion", die „Vernunftreligion" und „Vernunfttheologie", die „allgemeinen Religionsbegriffe und -prinzipien, mithin das, was auf einen reinen Vernunftglauben Beziehung hat", die „Ideen einer Religion überhaupt"[3]). Kant will in seiner Religionsphilosophie nichts anderes sein als „der blosse Vernunftlehrer der Religion", der „an die Stelle der biblischen Theologie Vernunftprinzipien setzt". Demnach ist die Theologie in seinem Sinn nur „eine von den mancherlei Vernunftwissenschaften, die keine Facta zum Grunde legen", die das, „was sie als eine solche enthält, in einem System vorträgt, mithin sich in ihren Grenzen, nämlich der blossen Philosophie, hält, der biblischen Theologie aber es überlässt, jene mit dieser in Harmonie zu bringen". Sie trägt „das Ganze einer Religion überhaupt vor, sofern sie bloss aus der durch moralische Ideen geleiteten Vernunft entwickelt werden kann", und bleibt damit auf „dem Gebiete reiner praktischer Ideen". In dieselbe Richtung weisen dann die endgültigen und veröffentlichten Fassungen

[1]) Str. 25: „. . . sofern aus ihr [der Vernunft] allein Allgemeinheit, Einheit und Notwendigkeit der Glaubenslehren hervorgeht, die das Wesentliche einer Religion überhaupt ausmachen." Vgl. Str. 66, 68, 70. R. 168.

[2]) Archiv f. Gesch. d. Philos. Bd. III, Heft 3. 1890.

[3]) „Religion überhaupt" auch R. 164 in Ueberschrift und Fussnote, an der Hauptstelle der Definition der Religion als Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote.

der Vorreden zur ersten und zweiten Auflage der Rel. i. d. Gr. Jene spricht von einer „philosophischen Theologie“ und ihrem Gegenstand, den „Lehren der blossen Vernunft“[1]), ihre Absicht sieht sie in einer „reinen philosophischen Religionslehre“[2]). Diese bezeichnet als das „Geschäft des philosophischen Religionslehrers“ das „reine Vernunftsystem der Religion, welches . . . in moralisch-praktischer Absicht selbstständig und für eigentliche Religion, die als Vernunftbegriff apriori (der nach Weglassung alles Empirischen übrig bleibt) nur in dieser Beziehung stattfindet, hinreichend sei“[3]). Nichts anderes besagt schliesslich der Titel der Schrift selbst „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“, der in diesem Sinn nur eine Umschreibung des kantischen Begriffs der „philosophischen Religionslehre“ ist — welch letztere Bezeichnung für die Einzelüberschriften jedes der vier „Stücke“ des Werkes gewählt ist[4]).

Im Prinzip ist also die grundlegende, erkenntnistheoretisch-transzendentale Betrachtungsweise auch für die Religionsphilosophie beabsichtigt. Das Hauptbestreben bleibt auch hier, vom empirisch Gegebenen zu abstrahieren, die „reinen“ Elemente in der Religion aus der Vermischung, in der sie der vorliegende Tatbestand zeigt, herauszulösen, alles Erfahrungsmässige als zufällig in den Hintergrund zu rücken. Das ist ja die Eigentümlichkeit der transzendentalen Methode bei Kant, dass sie sich „nicht sowohl mit Gegenständen,

[1]) R. 10.
[2]) R. 11.
[3]) R. 14.
[4]) Zum Titel der R. vgl. noch R. 9 f., 13 f., 55 f. Fussn. Str. 22 Fussn. 25, 52 ff., 84, 138 f. M. d. S. 353—358. L. Bl. III, 91 G. 27: „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft enthält alles das, was eigentlich Religion ausmacht“

sondern mit unseren Begriffen apriori von Gegenständen überhaupt beschäftigt“ [1]), oder, wie die zweite Auflage der Kr. d. r. V. an derselben Stelle sagt: „mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese apriori möglich sein soll“.

Mit alledem ist indessen auch für die Religionsphilosophie nur die allgemeine Problemlage gewissermassen programmatisch umschrieben. Zu einer reinen Durchführung der transzendentalen Fragestellung kommt es auch in der Religionsphilosophie nicht, ja hier vielleicht noch weniger, als in der theoretischen und in der Moralphilosophie. Auch hier ist die Unterscheidung zwischen dem idealen und dem historischen Kant angebracht. Die Ursache dafür ist einerseits darin zu suchen, dass Erkenntnistheorie und Ethik in ihren Grundzügen immer schon festgelegt waren, wenn Kant sich den religionsphilosophischen Problemen zuwandte. Infolgedessen werden bei seinem Religionsverständnis, das der Religion keine schlechthinige Selbständigkeit und Eigenbedeutung zuschreibt, manche Grundsätze und Richtlinien aus jenen Gebieten auf die Religionsphilosophie übertragen, ohne dass jedesmal gefragt wird, ob diese einfache Uebertragung dem besonderen Wesen der Religion auch angemessen ist. Schon äusserlich war Kant in der Religionsphilosophie in weitem Umfang auf den Gebrauch eines gewissen Bestandes von Begriffen und Schematen angewiesen, die ihre Form und Prägung in erkenntniskritischen und moralphilosophischen Untersuchungen, und natürlich auch zunächst nur für deren spezielle Zwecke, erhalten hatten. Andererseits hat auf dem Gebiet der Religionsphilosophie der empirische

[1]) r. V. 43f.

Faktor eine wesentlich andere Gestalt als im Bereich des Erkennens und des Wollens. Die Religion ist nicht nur Gegenstand der äusseren und inneren Erfahrung, von der die Kr. d. r. V. spricht, sie ist auch nicht nur psychologischer Tatbestand in dem Sinn, wie Kant in seiner Ethik damit rechnen muss, sondern sie wird vorgefunden als eine nicht zu übersehende äussere, geschichtliche Macht mit historisch überkommenen und staatlich begründeten sozialen Formen und Institutionen. Das ist hier der empirische Faktor: die allgemeine Tatsache der Religion, objektiv und subjektiv genommen, besonders Tatsache und Wirkung des Christentums, Religionsgeschichte, Kirchengeschichte und Staatskirchentum, nicht zuletzt auch das Vorhandensein theologischer Fakultäten in der Organisation des wissenschaftlichen Betriebs. Die Gesamterscheinung dessen, was man als Religion bezeichnet, stellt sich also einerseits als historische, andererseits als psychologische Wirklichkeit dar[1]).

Diese historisch-psychologische Wirklichkeit der Religion, speziell ihre Ausgestaltung in Christentum und christlicher Kirche, bildet den Ausgangspunkt mindestens für das eine der Hauptproblemgebiete der kantischen Religionsphilosophie, das durch die Rel. i. d. Gr. repräsentiert ist. Aber auch nur den Ausgangspunkt; denn die Fragestellung ist ja auch in der

---

[1]) Mit dieser Gegenüberstellung von historischer und psychologischer Wirklichkeit soll nicht eine Verschiedenheit des Gegenstandes bezeichnet sein. Der ist in beiden Fällen derselbe, nämlich seelisches Geschehen. Die Unterscheidung deutet vielmehr nur hin auf eine Verschiedenheit des Gesichtspunktes, unter dem die Psychologie und unter dem die Geschichte an dieses seelische Geschehen herangeht. Jede von beiden will etwas anderes von ihrem Objekt, stellt eine andere Frage und hat ein anderes Erkenntnisziel.

Religionsphilosophie von vornherein eine grundandere als die historisch-psychologische; das Interesse ist wieder das erkenntnistheoretisch-transzendentale. Wie Kant die reine theoretische Vernunft und die reine praktische Vernunft herausarbeitet aus Wissenschaft und Sittlichkeit, so wird die reine Vernunftreligion oder die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft Ziel seiner Kritik, sie soll aus dem vorliegenden Tatbestand der historischen und psychologischen Verwirklichung des religiösen Lebens losgelöst und „in einem Zusammenhange vorstellig gemacht“[1]) werden. Von den beiden konzentrischen Kreisen, mit deren Verhältnis zu einander Kant das zwischen Offenbarung und reiner Vernunftreligion vergleicht[2]), interessiert ihn lediglich der innere; der äussere, der die historisch-psychologische Aktualisierung der Religion umschliesst, nur soweit, als er den inneren in sich enthält und zu ihm in Beziehung steht.

Es ist oben erwähnt, dass Kant in der genauen Durchführung seiner transzendentalen Absichten durch eine Reihe von Schwierigkeiten behindert wurde, die ihre Wurzeln namentlich in der Vieldeutigkeit und Kompliziertheit des Verhältnisses zwischen dem Apriori und dem Aposteriori haben. Und es war von vornherein zu vermuten, dass Kant auch in seiner Religionsphilosophie dieser Schwierigkeiten nicht Herr geworden, dass es ihm auch hier nicht gelungen ist, seinen ursprünglichen Plan rein zur Verwirklichung zu bringen[3]).

[1]) Str 22 Fussn.

[2]) in der Vorrede zur zweiten Ausg. der R. S. 13f. vgl. L. Bl. III, 90ff. G. 27.

[3]) Eine wieder etwas anders gerichtete Frage, die hier vorläufig ebenfalls offen gelassen werden muss, ist die, ob Kants Religionsphilosophie überall den Grundsätzen seines kritischen

In der Tat sehen wir hier die Verwicklungen eher grösser als geringer werden. Transzendentale und psychologisch-historische Betrachtungsweise gehen nicht nur neben einander her, sondern verschlingen und durchdringen sich eng und vielfach unauflöslich mit einander. Indem Kant zugibt, dass er nur Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft, nicht Religion aus blosser Vernunft darstellen will[1]), versäumt er es doch, gleichzeitig einen eindeutigen Massstab für die Art und den Grad der Beteiligung des Wirklichkeitsfaktors, des historischen und des psychologischen, anzugeben. So bleibt ihr gegenseitiges Verhältnis unklar, die Grenzen sind undeutlich und nicht scharf zu erkennen. Die religionsgeschichtliche und die religionspsychologische Frage nach der Wirklichkeit der Religion verknüpft sich aufs engste mit der metaphysischen und erkenntnistheoretischen Frage nach ihrem bleibenden und gültigen Wahrheitsgehalt, und zwar nicht nur so, dass jede der beiden Fragen in den Grenzen ihrer relativen, auch von Kant zugestandenen Berechtigung bleibt, sondern es kommen mannigfache Grenzüberschreitungen vor. Die kantische Synthese von Transzendentalem und Empirischem, in der sie sich wie Form und Stoff zu einander verhalten, ist bei ihm selbst keineswegs zu konsequenter Durchführung gekommen. Dass sich Kant in der Regel der Einflüsse nicht bewusst geworden ist, die sowohl vom erfahrungsmässig Gegebenen auf die apriorische Norm,

---

Idealismus und den Ergebnissen, zu denen er in der Kr. d. r. V. und in der Kr. d. pr. V. gelangt ist, völlig entspricht. Vgl. dazu Tjeerd Hoekstra: Immanente Kritik zur Kantischen Religionsphilosophie. Kampen 1906, namentlich in der Einleitung S. 9—11.

[1]) z. B. R. 9 f., 13 f., 55 f. Fussn. Str. 22 Fussn. 25, 138 f. M. d. S. 354 f. L. Bl. III, 55 G. 16. 90 ff. G. 27.

als auch umgekehrt von dieser auf jenes einwirken, das ändert an diesem Tatbestand nichts.

So zeigt sich Kants Religionsphilosophie, in der Gestalt, wie sie uns tatsächlich vorliegt, als ein eng verschlungener Komplex von Erkenntnistheorie, Geschichtsphilosophie und Psychologie der Religion. Von hier aus wird unsere Aufgabe verständlich. Es gilt, das Verhältnis der empirischen Wirklichkeit der Religion zu ihrer metaphysischen und erkenntnistheoretischen Wahrheit zu untersuchen. Innerhalb der Wirklichkeitsseite der Religion unterschieden wir genauer zwischen ihrer Tatsächlichkeit als geschichtlicher Grösse und ihrer psychologischen Verwirklichung. Die historischen und geschichtsphilosophischen Elemente innerhalb der kantischen Religionsphilosophie hat Troeltsch[1]) herausgearbeitet. Eine spezielle Untersuchung über das Psychologische in Kants Religionsphilosophie, eine Aufgabe, auf die Troeltsch selbst gelegentlich hinweist[2]), steht noch aus. Sie soll in den folgenden Erörterungen versucht werden. Es handelt sich also im wesentlichen darum, das Psychologische aus der Verschlingung mit dem Erkenntnistheoretischen und dem Historischen herauszulösen, das Mass und die Art seines Einflusses auf die kritisch-apriorischen Faktoren wie auf die Geschichtsauffassung festzustellen, endlich die Modifikationen aufzuzeigen, die es selbst, sei es durch die transzendentale Fragestellung, sei es durch die Einstellung unter den historischen Gesichtspunkt, erfährt. Wenn dabei die Verhältnisse nicht so einfach liegen, dass wir bei einer Haupteinteilung in Grundlegung und Einzeldurchführung des Religiösen bei Kant in der ersteren lediglich Apriorisches fänden,

[1]) Das Historische in Kants Religionsphilosophie.
[2]) a. a. O. S. 122 Fussn.

während das Aposteriori der Religion seine Stelle nur in der letzteren hätte, so wird das nach dem oben Gesagten nicht mehr verwunderlich erscheinen.

Jedenfalls hat eine auf das Psychologische in Kants Religionsphilosophie gerichtete Untersuchung ihre Berechtigung und Bedeutung mindestens für das Verständnis Kants als Religionsphilosophen. Es ist von Interesse, einmal darauf zu achten, was er eigentlich als empirisch-psychologische Verwirklichung der Religion anspricht, welche Elemente daraus er in den Kreis seiner Betrachtungen zieht und wie er sich mit ihnen auseinandersetzt. Dass eine solche Untersuchung sich nur an das Aussenwerk von Kants Religionsphilosophie halte, durch die das Zentrum derselben gar nicht getroffen werde, ist an sich richtig, aber noch kein ausschlaggebender Einwand. Denn man könnte demgegenüber fragen, ob es nicht auch ein gangbarer Weg sei, einmal bei der Peripherie einzusetzen und von da aus den Versuch zu machen, zum Mittelpunkt vorzudringen. Wie viel für das Verständnis im einzelnen durch die Erörterung der psychologischen Elemente auf den verschiedenen, im Prinzip von Kant jeweils transzendental behandelten Gebieten gewonnen werden kann, zeigt zur Genüge das Werk von Hegler für das Gebiet der kantischen Ethik[1]).

Bei dem Versuch, das Psychologische in Kants Religionsphilosophie herauszuheben, ergibt sich alsbald, dass dabei nicht nur der religionspsychologische Tatbestand im engern Sinn zu berücksichtigen ist, soweit Kant auf ihn eingegangen ist. Als mindestens ebenso wichtig, wenn nicht noch wichtiger, treten daneben sofort Erscheinungen, die über das rein Religions-

[1] Alfred Hegler: Die Psychologie in Kants Ethik. Freiburg 1891.

psychologische hinausgehen, die vielleicht der Psychologie des Vorstellens, des Erkennens, des Wollens oder dgl. zugerechnet werden müssten. Wenn diese nun auch aus der eigentlichen Religionspsychologie herausfallen, so gehören sie doch in den Kreis unserer Betrachtungen durch den religionsphilosophischen Zusammenhang, in den Kant sie gebracht, oder durch die Einkleidung in Formen und Formeln von religiösem Klang, die er ihnen gegeben hat. Es wird also von vornherein zu beachten sein, dass „das Religionspsychologische bei Kant" und „das Psychologische in Kants Religionsphilosophie" nicht dasselbe besagen. Das erste ist der engere, das zweite der weitere Begriff. Es hängt das zusammen mit der ganzen Stellung, die das Religiöse bei Kant überhaupt einnimmt, mit seiner Abhängigkeit von Metaphysik und Moral, von der noch weiterhin zu reden sein wird. Unser Thema ist jedenfalls im weiteren Sinn gemeint und hat darum mit gutem Grund die zweite Fassung erhalten.

Die psychologische Bedeutung des kantischen Dreiideenschemas.

I.

Die Mannigfaltigkeit der kantischen Bestimmungen über Begriff und Wesen der Religion.

Der erste Teil der Einleitung hat in Kürze zu zeigen versucht, dass Kants Religionsphilosophie weder äusserlich noch innerlich eine festumrissene Grösse, ein eindeutig abzusteckendes Gebiet ist. Auch für den besonderen Zweck unserer Aufgabe stellen sich der

Abgrenzung der religionsphilosophischen Probleme von den metaphysischen, erkenntnistheoretischen und ethischen mancherlei Schwierigkeiten entgegen. Kant hat im Lauf der Zeit in seinen Schriften eine ganze Reihe von Begriffsbestimmungen der Religion gegeben, die teilweise weit auseinandergehen und ihre Verschiedenheit unter anderm auch der Verschiedenheit des jeweiligen Zusammenhangs zu verdanken haben, in dem sie sich finden. Erinnert sei hier nur an die am häufigsten erwähnte Differenz. Die bekannte Definition der Religion als der Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote gehört ihrer Entstehung und ihrer Fassung nach ersichtlich einem ganz anderen Zusammenhang an, geht aus ganz anderen Gedankenmotiven und Fragestellungen hervor als die Bestimmung der Religion als des Inbegriffs der drei Ideen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Bei der letzteren ist schon der Inhalt, der hier eine Dreiheit von Ideen umfasst, reicher als bei der ersteren, die nur die Beziehung auf eine von ihnen, die Gottesidee, enthält[1]). Wir werden aber im Verlauf unserer Untersuchungen neben diesen beiden noch einer ganzen Reihe anderer Auffassungen und Definitionen des Religionsbegriffs begegnen. Auch diese Beobachtung bestätigt wieder, dass wir in Kants Religionsphilosophie nicht das Ergebnis einer einheitlichen Konzeption vor uns haben, sondern eine Reihe von unter sich verschiedenen, einzelnen religionsphilosophischen Ansätzen und Entwürfen, auf die Kant von verschiedenen Zusammenhängen aus geführt wird. Sie tragen auch jedesmal die Spuren ihrer Entstehung mehr oder weniger deutlich noch an sich, können im allgemeinen den Boden, aus dem sie

[1]) Vgl. Schweitzer a. a. O. S. 2f. Ernst Sänger: Kants Lehre vom Glauben. Leipzig 1903. S. 80f.

hervorgewachsen sind, nicht verleugnen und sind darum unter sich verhältnismässig uneinheitlich und unzusammenhängend.

II.

Die Religion als Inbegriff der drei Ideen.

In der Kr. d. r. V. erscheint die Religion im wesentlichen als Inbegriff der bekannten drei Ideen: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. Dabei ist von vornherein zu betonen, dass diese drei Ideen in erster Linie nicht unter den religiösen Gesichtspunkt gerückt sind. Sie sind im Zusammenhang des kritischen Hauptwerkes vor allem andern die Gegenstände der Metaphysik[1]). Das Recht, von ihnen als von Gegenständen der Religion zu reden, geben uns nur verhältnismässig seltene und gelegentliche Aeusserungen Kants, die in diese Richtung weisen. So eine Fussnote, die in der 2. Aufl. der Kr. d. r. V. neu hinzugekommen ist: „Die Metaphysik hat zum eigentlichen Zweck ihrer Nachforschung nur drei Ideen, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, so dass der zweite Begriff, mit dem ersten verbunden, auf den dritten, als einen notwendigen Schlussatz, führen soll. Alles, womit sich diese Wissenschaft sonst beschäftigt, dient ihr bloss zum Mittel, um zu diesen Ideen und ihrer Realität zu gelangen. Sie bedarf sie nicht zum Behuf der Naturwissenschaft, sondern um über die Natur hinauszukommen. Die Einsicht in dieselben würde Theologie, Moral, und, durch beider Verbindung, Religion, mithin die höchsten Zwecke unseres Daseins, bloss vom spekulativen Vernunftvermögen und sonst von nichts anderem abhängig machen“[2]). Sodann eine Bemerkung im

[1]) Vgl. z. B. r. V. 36. L. Bl. III, 12 G. 3.

[2]) r. V. 290 Fussn.

Anschluss an die Thesen und Antithesen der Antinomie der reinen Vernunft. Auf der Seite der Thesis sieht Kant jeweils „ein gewisses praktisches Interesse, woran jeder Wohlgesinnte, wenn er sich auf seinen wahren Vorteil versteht, herzlich teilnimmt. Dass die Welt einen Anfang habe, dass mein denkendes Selbst einfacher und daher unverweslicher Natur, dass dieses zugleich in seinen willkürlichen Handlungen frei und über den Naturzwang erhoben sei, und dass endlich die ganze Ordnung der Dinge, welche die Welt ausmachen, von einem Urwesen abstamme, von welchem alles seine Einheit und zweckmässige Verknüpfung entlehnt, das sind so viele Grundsteine der Moral und Religion. Die Antithesis raubt uns alle diese Stützen oder scheint wenigstens sie uns zu rauben“ [1]).

Dass diese Auffassung der Religion als des Inbegriffs der drei Ideen — wenn diese auch nur sekundär als Gegenstände der Religion auftreten — ihren Ursprung in der Kr. d. r. V. hat, also in einem Zusammenhang, in dem metaphysische und erkenntnistheoretische Fragen im Mittelpunkt stehen, ist bezeichnend. Nur aus solchem Boden konnte diese Begriffsbestimmung erwachsen, und dieser Ursprung bleibt auch vielfach noch da bemerkbar, wo Kant in seinen weiteren Schriften und in anderem Zusammenhang auf diese Fassung der Religion zurückkommt. Z. B.: „Gott, Freiheit und Seelenunsterblichkeit sind diejenigen Aufgaben, zu deren Auflösung alle Zurüstungen der Metaphysik, als ihrem letzten und alleinigen Zweck, abzielen. Nun glaubte man, dass die Lehre von der Freiheit nur als negative Bedingung für

[1]) r. V. 385; ähnlich schon r. V. 383.

die praktische Philosophie nötig sei, die Lehre von Gott und der Seelenbeschaffenheit hingegen, zur theoretischen gehörig, für sich und abgesondert dargetan werden müsse, um beide nachher mit dem, was das moralische Gesetz (das nur unter der Bedingung der Freiheit möglich ist) gebietet, zu verknüpfen und so eine Religion zustande zu bringen"[1]). Interessant ist noch folgende Stelle, insofern darin die eigentliche „Religionsdefinition" Kants ihren Ort innerhalb des Dreiideenschemas, und zwar im Begriff der Freiheit, findet, ohne dass jedoch das Wort Religion selbst zur Verwendung käme: „Die übersinnlichen Gegenstände unserer Erkenntnis sind Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. — 1) Gott, als das allverpflichtende Wesen; 2) Freiheit, als Vermögen des Menschen, die Befolgung seiner Pflichten (gleich als göttlicher Gebote) gegen alle Macht der Natur zu behaupten; 3) Unsterblichkeit, als ein Zustand, in welchem dem Menschen sein Wohl oder Wehe im Verhältnis auf seinen moralischen Wert zuteil werden soll"[2]).

Die Beziehung, die damit zwischen Religion und Metaphysik hergestellt ist, scheint zunächst eine ziemlich äusserliche zu sein. Sie beruht ja lediglich auf der Gemeinsamkeit ihrer Objekte. Trotzdem ergeben sich schon hieraus, aus dieser Verknüpfung der Religion mit der Metaphysik, einige bedeutsame Rückschlüsse auf die psychologische Seite in der kantischen Religionsauffassung. Wenn sich die Religion auf Ideen richtet, so ist damit zugleich etwas über ihre psycho-

[1]) U. 375. vgl. U. 377. R. 168. — Eine religiöse Auffassung der drei Ideen bekundet auch die Stelle in den Fortschr. 129 von dem „Credo in den drei Artikeln des Bekenntnisses der reinen praktischen Vernunft", schon durch den Ton, auf den sie gestimmt ist; vgl. Ph. Rl. 159.

[2]) Tr. z. ew. Fr. 35.

logische Einordnung bestimmt. Kant definiert: „Ich verstehe unter der Idee einen notwendigen Vernunftbegriff, dem kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann. Also sind unsere jetzt erwogenen reinen Vernunftbegriffe transzendentale Ideen. Sie sind Begriffe der reinen Vernunft denn sie betrachten alles Erfahrungserkenntnis als bestimmt durch eine absolute Totalität der Bedingungen“ [1]). Und noch etwas genauer nach der Seite einer psychologischen Abgrenzung hin: „Ideen sind Vernunftbegriffe, denen kein Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann. Sie sind weder Anschauungen (wie die von Raum und Zeit), noch Gefühle (wie die Glückseligkeitslehre sie sucht), welche beide zur Sinnlichkeit gehören; sondern Begriffe von einer Vollkommenheit, der man sich zwar immer nähern, sie aber nicht vollständig erreichen kann“ [2]). Die Ideen gehören nach kantischer Zuteilung der Vernunfterkenntnis an, wie die Begriffe der Verstandeserkenntnis, und wie die Anschauungen der sinnlichen Erkenntnis. „Alle unsere Erkenntnis hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen“ [3]). Und dementsprechend: „So fängt denn alle menschliche Erkenntnis mit Anschauungen an, geht von da zu Begriffen und endigt mit Ideen“ [4]). Indem nun die Religion mit der Metaphysik gleichgesetzt ist auf grund ihrer gemeinsamen Richtung auf die Ideen, ist ihr damit

---

[1]) r. V. 283.
[2]) A. 100.
[3]) r. V. 264.
[4]) r. V. 542.

gewissermassen ihr psychologischer Ort angewiesen, und zwar in der Vernunft, genauer noch: in der reinen Vernunft[1]). „Die Anlage zur moralischen Religion" liegt „in der menschlichen Vernunft verborgen"[2]). „Religion muss, um allgemein zu sein, jederzeit auf blosse Vernunft gegründet sein"[3]). „Die natürliche Religion als Moral . . . ist ein reiner praktischer Vernunftbegriff"[4]). Religion ist „auf blosse Vernunftbegriffe gebaut"[5]). „Die wahre alleinige Religion enthält nichts als Gesetze, die wir, als durch reine Vernunft (nicht empirisch) offenbart, anerkennen"[6]). „Religion, die bloss ein Gegenstand der Vernunft sein kann"[7]). „Religion ist eine reine Vernunftsache"[8]). Eine Äusserung aus den Reflexionen zur Anthropologie klagt über betrügliche Bilder der Phantasie, durch welche der „Verstandesbegrift der Religion verdrängt" wird, und fährt fort: „Die Vernunft muss herrschen und die Einbildungskraft ohne Phantasie ihr zu Diensten sein"[9]). „Die wichtigen Grundwahrheiten der Moral und Religion sind auf den natürlichen Gebrauch der Vernunft gegründet"[10]). „Wir entdecken den Missverstand und vereinigen wiederum Vernunft mit Religion"[11]). Im gleichen Sinn sprechen sich einzelne Lose Blätter aus: „Zu jedem Religionsbegriffe gehört Vernunft"[12]).

---

[1]) r. V. 269—273, 279, 283.
[2]) R. 117.
[3]) R. 119.
[4]) R. 168. Vgl. R. 167.
[5]) R. 176.
[6]) R. 180.
[7]) Str. 55.
[8]) Str. 88.
[9]) Erdm. Refl. I, 1, 171.
[10]) Erdm. Refl. II, 156.
[11]) Erdm. Refl. II, 175.
[12]) L. Bl. III, 51 G. 15. Vgl. L. Bl. III, 90f. G. 27.

Voraussetzung ist dabei das allgemeine psychologische Schema Kants von den drei Seelenvermögen: Erkenntnisvermögen, Begehrungsvermögen, Gefühlsvermögen[1]); innerhalb des Erkenntnisvermögens die Einteilung in Sinnlichkeit und Verstand[2]); innerhalb des letzteren dann wieder: Verstand in der engeren Bedeutung des Worts als Vermögen der Begriffe, Urteilskraft als Vermögen der Urteile und endlich Vernunft als Vermögen der Schlüsse[3]). „Wenn nun Verstand das Vermögen der Regeln, die Urteilskraft das Vermögen, das Besondere, sofern es ein Fall dieser Regel ist, aufzufinden ist, so ist die Vernunft das Vermögen, von dem Allgemeinen das Besondere abzuleiten und dieses Letztere also nach Prinzipien und als notwendig vorzustellen. Man kann sie also auch durch das Vermögen, nach Grundsätzen zu urteilen und (in praktischer Rücksicht) zu handeln, erklären. Zu jedem moralischen Urteil (mithin auch der Religion) bedarf der Mensch Vernunft und kann sich nicht auf Satzungen und eingeführte Gebräuche fussen“[4]).

Damit ist nun aber auch von dieser Seite her bei Kant alles ausgemacht, was psychologisch überhaupt auszumachen ist. Denn „Vernunft“ ist ein Begriff, der seine Bedeutung in der Hauptsache nicht sowohl in psychologischer, als vielmehr in erkenntnistheoretischer Hinsicht hat. Und wo die Erkenntnistheorie anfängt, da hört für Kant die Psychologie auf, da hat sie nicht mehr das Wort. Wenn die Ideen als reine Vernunftbegriffe definiert und damit der Vernunft zugeordnet

---

[1]) Vgl. bes. U. 14—16.
[2]) z. B. r. V. 66ff. A. 23ff.
[3]) r. V. 138. A. 96.
[4]) A. 100. vgl. A. 90.

werden, so handelt es sich dabei gar nicht mehr um das Interesse einer psychologischen Einreihung, wenn natürlich auch, wie wir sahen, bestimmte psychologische Voraussetzungen die Grundlage bilden, sondern es sollen damit die Ideen aus der Psychologie und ihrer Fragestellung gerade herausgenommen werden. „Zuerst was die Quellen einer metaphysischen Erkenntnis betrifft, so liegt es schon in ihrem Begriffe, dass sie nicht empirisch sein können. Die Prinzipien derselben (wozu nicht bloss ihre Grundsätze, sondern auch Grundbegriffe gehören) müssen also niemals aus der Erfahrung genommen sein: denn sie soll nicht physische, sondern metaphysische, d. i. jenseits der Erfahrung liegende Erkenntnis sein. Also wird weder äussere Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Physik, noch innere, welche die Grundlage der empirischen Psychologie ausmacht, bei ihr zugrunde liegen. Sie ist also Erkenntnis apriori, oder aus reinem Verstande und reiner Vernunft“ [1]). Besonders deutlich lässt sich das am Beispiel der Freiheit aufzeigen: „Es geschieht also hier, was überhaupt in dem Widerstreit einer sich über die Grenzen möglicher Erfahrung hinauswagenden Vernunft angetroffen wird, dass die Aufgabe eigentlich nicht physiologisch, sondern transzendental ist. Daher die Frage von der Möglichkeit der Freiheit die Psychologie zwar anficht, aber, da sie auf dialektischen Argumenten der bloss reinen Vernunft beruht, samt ihrer Auflösung lediglich die Transzendentalphilosophie beschäftigen muss“ [2]). Und das Gleiche gilt von den anderen Ideen: „Wenn nächstdem diese Ideen von Gott, einer intelligiblen Welt (dem Reiche Gottes) und der Unsterblichkeit durch Prädikate bestimmt

[1]) P. 40.

[2]) r. V. 430; vgl. r. V. 445.

werden, die von unserer eigenen Natur hergenommen sind, so darf man diese Bestimmung weder als Versinnlichung jener reinen Vernunftideen (Anthropomorphismen), noch als überschwengliches Erkenntnis übersinnlicher Gegenstände ansehen. . . . Von allem übrigen, was diesen Begriffen psychologisch anhängt, d. i. sofern wir diese unsere Vermögen in ihrer Ausübung empirisch beobachten (z. B. dass der Verstand des Menschen diskursiv ist, seine Vorstellungen also Gedanken, nicht Anschauungen sind, dass diese in der Zeit aufeinander folgen, dass sein Wille immer mit einer Abhängigkeit der Zufriedenheit von der Existenz seines Gegenstandes behaftet ist usw., welches im höchsten Wesen nicht so sein kann), wird alsdann abstrahiert"[1]). Gerade durch die psychologische Ortsbestimmung also, die den Ideen und damit der Religion, deren Inhalt sie ausmachen, ihre Stelle in der Vernunft gibt, werden diese Ideen selbst weiterer psychologischer Nachforschung entzogen. Hier stossen wir bereits auf ein Beispiel für das allzu scharfe Trennen und Auseinanderreissen der erkenntnistheoretischen und der psychologischen Betrachtung, des Kritisch-Transzendentalen und des Empirisch-Phänomenalen, von der eingangs bei der allgemeinen Charakterisierung der kantischen Philosophie die Rede war.

Die Religion ist der Vernunft zugewiesen und eben damit dem apriorischen Bestand des Menschengeistes eingeordnet. Durch diese erkenntnistheoretische Einstellung, die man im Gegensatz zur psychologischen die transzendentale Ortsbestimmung nennen könnte, hat Kant die Religion von vornherein so sicher fundiert, als es ihm mit seinen Mitteln überhaupt möglich war.

---

[1]) pr. V. 164.

Sie ist damit aller blossen Tatsächlichkeit, allen Zufälligkeiten des einzelnen, individuellen Ablaufs seelischen Geschehens, aller Veränderung und allem Wechsel der Zeit entnommen. Eine Abhängigkeit von bestimmten psychologischen Voraussetzungen oder von den Fortschritten in der psychologischen Erfahrung kommt nun gar nicht mehr in Betracht. Die Religion ist in ihrer Geltung schlechthin sichergestellt, ihr Anspruch auf Allgemeinheit und Notwendigkeit ist mit der Beziehung auf den apriorischen Vernunftbestand eo ipso gegeben.

In engem Zusammenhang mit dieser erkenntnistheoretischen Einreihung der Religion in das Gebiet der reinen Vernunft und mit der daraus folgenden Betonung ihrer absoluten Gültigkeit ist nun noch ein Weiteres gegeben. Es wurde früher gesagt, dass sich für Kant die erkenntnistheoretische Unterscheidung zwischen dem „Reinen" und dem Empirisch-Erfahrungsmässigen unwillkürlich über ihre Grenzen hinaus erweitert zu einer Wertunterscheidung. Die „Vernunft" bedeutet für Kant die Sphäre der höchsten Werte, sie ist das, was den Menschen schlechthin auszeichnet vor den Tieren, was ihn als vernünftiges Wesen emporhebt auch über die „Tierheit" in ihm selbst, für die er als ein sinnlich-lebendiges Wesen angelegt ist[1]). Die Vernunft macht den Menschen erst zum Menschen und gibt ihm seine eigentliche Würde. Von hier aus wird die kantische Anschauung noch verständlicher, dass innerhalb des psychischen Gesamtbesitzes die Vernunft nicht ein Vermögen neben andern ist, nur etwa graduell von ihnen sich unterscheidend, sondern dass eine spezifische Verschiedenheit besteht zwischen all seinen anderen Fähigkeiten und der Vernunftanlage.

[1]) Vgl. R. 25.

Nur unvollkommen gelangt dieser Gesichtspunkt der Wertbeurteilung zum Ausdruck in der Bezeichnung der Vernunft als des oberen Erkenntnisvermögens, durch die sie von der Sinnlichkeit als dem unteren abgetrennt wird[1]). Jedoch ist die Terminologie in bezug auf obere und untere Vermögen schwankend. Die Anthropologie z. B. spricht von den drei oberen Erkenntnisvermögen: Verstand, Urteilskraft und Vernunft[2]). Anderwärts werden Verstand und Vernunft als die beiden oberen Erkenntnisvermögen der Sinnlichkeit entgegengesetzt[3]). Es kann aber auch Verstand für sich allein und Vernunft für sich allein als das obere Erkenntnisvermögen bezeichnet werden; Voraussetzung ist dann, dass das eine das andere jeweils in sich befasst. Ausserdem setzt noch der apriorische Bestandteil in der sinnlichen Erkenntnis, die reinen Anschauungsformen Raum und Zeit, dieser Trennung Schwierigkeiten entgegen. Eindeutig aber ist immer die Tendenz, vom oberen Erkenntnisvermögen da zu sprechen, wo es sich ums Apriorische handelt; und der prägnanteste und häufigste Terminus für die apriorische Erkenntnis bleibt doch: die Vernunft[4]).

Mit alledem steht Kant in der engsten Beziehung zur rationalistischen Richtung seines Zeitalters, so sehr er sie dann auch vertieft und in gewissem Sinn über sich selbst hinausgeführt hat[5]). Wie für das 18. Jahr-

---

[1]) Vgl. r. V. 264: „diese oberste Erkenntniskraft". r. V. 542: „dieses oberste Erkenntnisvermögen". r. V. 631: „Ich verstehe hier aber unter Vernunft das ganze obere Erkenntnisvermögen, und setze also das Rationale dem Empirischen entgegen".

[2]) A. 97; ebenso in „Ueber Philosophie überhaupt" (2. Hartenst. Ausg. VI, S. 390).

[3]) z. B. A. 24.

[4]) Vgl. r. V. 438.

[5]) Vgl. E. Adickes: Wissen und Glauben. Deutsche Rundschau XXIV. Januar 1898. S. 89f.

hundert überhaupt, ja letzten Endes für alle rationalistisch gerichtete Philosophie seit den Zeiten der Antike, so liegt auch für ihn im Begriff der Vernunft alles beschlossen, was Menschenwesen und Menschenwürde ausmacht[1]). Sofern nun die Religion als Inbegriff der drei Ideen und damit als eine Angelegenheit der reinen Vernunft aufgefasst ist, die in keiner Weise über das Gebiet des Rational-Apriorischen hinausgreift, sondern völlig innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft bleibt, liegt darin schon Kants Werturteil über sie; ihr Platz im Gebiet der unbedingten Werte ist ihr von hier aus gesichert, sie ist unter „die höchsten Zwecke unseres Daseins“ [2]) aufgenommen.

Ob sich diese Gedanken genau in der Fassung, wie sie eben vorgetragen wurden, auch bei Kant finden, könnte fraglich erscheinen. Ganz ausser Zweifel steht aber, dass damit ein Hauptzug seiner Religionsauffassung richtig getroffen ist. Zur Frage einer Wertung der Religion hat sich Kant überwiegend in positivem, ja in positivstem Sinn geäussert. Religion ist bei ihm immer mit dem Wertakzent versehen. Es ist eine ganz schiefe Auffassung und beweist eine völlige Verkennung Kants, wenn man den Gedanken hat aussprechen können, dass er erst nachträglich in seinen Werken zur praktischen Philosophie die Religion wieder gerettet und zu Ehren gebracht habe, nachdem ihr durch die vorhergehende radikale und einschneidende Kritik von seiten der theoretischen Philosophie her der Boden entzogen war. Kant hat auch in seiner kritischsten Zeit, weder in der Kr. d. r. V. noch sonst irgendwann und irgendwo die Absicht gehabt, die Religion anzugreifen, sie zu untergraben, ihr zu schaden; ganz

[1]) Vgl. Gr. 92.
[2]) r. V. 290 Fussn.

im Gegenteil: der unbedingte Wert, die unangreifbare Würde der Religion stand ihm ausser Frage, war für ihn überhaupt nicht diskutierbar, gehörte ebenso zu jenen gar nicht erst in Zweifel gezogenen Voraussetzungen, wie etwa der Wert und die Würde des Sittengesetzes. Kant hat sich je und je selbst auf seiten der Religion, hat sich sogar als ihr Anwalt und Vertreter gefühlt. Für diese Wertschätzung, die Kant persönlich der Religion gegenüber hegte, ist die psychologische Stellung — die nur bei ihm sofort in den erkenntnistheoretischen Sinn umgebogen und eben damit auch zu einer Wertbestimmung wird — die Stellung, die er ihr als dem Inbegriff der drei Ideen in der Vernunft anweist, nur der angemessene Ausdruck auf dem Boden einer wissenschaftlich-systematischen Behandlung im Zusammenhang seiner Erkenntnistheorie.

Freilich, wenn man sagt, Kant habe sich jederzeit auf seiten der Religion gefühlt, so ist dies ja an sich richtig, nur muss sofort hinzugefügt werden, Kant wollte und konnte die Religion und ihren Wert nur so vertreten, wie er sie jeweils verstand und deutete. Ob diese Deutungen selbst ausser aller Diskussion stehen, ist eine andere Frage. Eine von ihnen haben wir bisher unbesehen hingenommen: die Religion als Inbegriff der drei Ideen von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. Die Religionsauffassung, die darin zum Ausdruck kommt, fällt zunächst durch eine grosse Einseitigkeit auf. Sie ist nur orientiert auf gewisse Objekte hin, auf einen Komplex von Gegenständen, die als religiöse betrachtet werden. Dass Religion auch und in erster Linie ein subjektiv-psychologisches Faktum, eine Erscheinung im menschlichen Bewusstsein, eine bestimmte Art seelischen Verhaltens, dass sie ein

psychischer Gesamtzustand ist, der den ganzen Menschen erfasst und erfüllt — das kommt in der bisher behandelten kantischen Religionsbestimmung mit keinem Wort zum Ausdruck. Diese enthält lediglich den Hinweis auf Objekte, speziell auf eine Dreizahl von Objekten. Nicht einmal davon ist die Rede, dass sich ein als religiös zu bezeichnender subjektiver Vorgang des menschlichen Bewusstseins auf diese Gegenstände richten könnte oder sollte. Die Religionsbestimmung bleibt vollkommen beim Objektiven stehen. Das subjektive Wesen der Religion ist verkannt, zum mindesten, um ganz vorsichtig zu sein, hier unbeachtet gelassen.

Es ist nötig, nochmals daran zu erinnern, dass der religiöse Gesichtspunkt in der Anwendung auf die drei Ideen ein sekundärer ist. Gott, Freiheit und Unsterblichkeit sind in erster Linie und vor allem Gegenstände der Metaphysik, erst nachträglich und mehr nebenbei werden sie als Gegenstände der Religion angesprochen. Dass dies verhältnismässig selten ausdrücklich geschieht, ist auch schon erwähnt. Es fragt sich, warum es überhaupt geschieht. Zur Beantwortung dieser Frage wird es sich empfehlen, etwas weiter auszuholen und das Augenmerk auf die drei Ideen und ihre Herkunft selbst zu richten.

III.

Die psychologischen Elemente in dieser Religionsbestimmung.

Schweitzer hat im ersten Teil seiner Schrift die Entwicklungsgeschichte des Dreiideenschemas in der Kr. d. r. V. zurückverfolgt und dabei gefunden, dass es in der Gestalt, in der es später die kantische Religions-

philosophie beherrscht, nach Auswahl, Formulierung, Inhaltsbestimmung und systematischer Anordnung in alleiniger und naturgemässer Verbindung mit dem System der kosmologischen Ideen steht, welches seinerseits eine Verengerung des Systems der transzendentalen Ideen darstellt[1]).

Was zunächst die transzendentalen Ideen anlangt, so gibt Kant erst einige Definitionen und allgemeine Bestimmungen über sie[2]) und geht dann an ihre systematische Ordnung[3]). Nachdem er vorher schon durch die Verknüpfung ihrer Einteilung mit den Kategorien der Relation auf eine Dreizahl gekommen war[4]), gelangt er jetzt durch den Anschluss des transzendentalen Gebrauches unserer Erkenntnis an den formal-logischen[5]) wieder auf die Dreizahl: „Alle transzendentalen Ideen werden sich unter drei Klassen bringen lassen, davon die erste die absolute (unbedingte) Einheit des denkenden Subjekts, die zweite die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung, die dritte die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt enthält“[6]).

---

[1]) Schweitzer a. a. O. S. 21—24.

[2]) r. V. 279—287.

[3]) r. V. 287—297.

[4]) r. V. 280: „So viele Arten des Verhältnisses es nun gibt, die der Verstand vermittelst der Kategorien sich vorstellt, so vielerlei reine Vernunftbegriffe wird es auch geben, und es wird also erstlich ein Unbedingtes der kategorischen Synthesis in einem Subjekt, zweitens der hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe, drittens der disjunktiven Synthesis der Teile in einem System zu suchen sein.“

[5]) die Vernunft als Vermögen der Schlüsse und die traditionelle Einteilung der Vernunftschlüsse in kategorische, hypothetische und disjunktive, r. V. 287: vgl. r. V. 264 f., 268 ff. 292. Vgl. auch E. Adickes: Kants Systematik als systembildender Faktor. Berlin 1887. S. 90—97.

[6]) r. V. 288.

So erreicht Kant das denkende Subjekt oder die Seele als Gegenstand einer Psychologie, den Inbegriff aller Erscheinungen der Welt als Gegenstand einer Kosmologie und „das Ding, welches die oberste Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann, enthält, das Wesen aller Wesen", als Gegenstand einer Theologie. „Also gibt die reine Vernunft die Idee zu einer transzendentalen Seelenlehre, zu einer transzendentalen Weltwissenschaft, endlich auch zu einer transzendentalen Gotteserkenntnis an die Hand" [1]). Das Ergebnis sind also hier noch nicht die drei Ideen in der geläufigen Fassung und Anordnung: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, sondern eine Dreiheit von Ideengruppen, die in der Formulierung und Reihenfolge als Seele, Welt, Gott auftreten, wie ja auch der weitere Verlauf der transzendentalen Dialektik, die Einteilung und Reihenfolge der dialektischen Schlüsse der reinen Vernunft: Paralogismen (Psychologie), Antinomien (Kosmologie) und das Ideal der reinen Vernunft (Theologie), sich danach richten. Die Diskrepanz wird offenkundig in dem schon angeführten Zusatz der zweiten Auflage der Kr. d. r. V. in der Anm. auf S. 290. Der Gedankengang des Textes ist konsequent durchgeführt nach dem Schema: Seele, Welt, Gott, wie es der Zusammenhang fordert. Die Anmerkung stellt daneben ganz unvermittelt das andere Schema: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit als Ziel und Zweck aller Metaphysik und bringt es nur gewaltsam in einen an dieser Stelle nicht recht einleuchtenden Zusammenhang mit dem ersteren.

Und nun die kosmologischen Ideen. Bei ihrer systematischen Anordnung gelangt Kant durch den

---

[1]) r. V. 288.

Anschluss an die Kategorientafel auf eine Vierzahl[1]). „Es sind demnach nicht mehr als vier kosmologische Ideen, nach den vier Titeln der Kategorien“[2]). Dementsprechend werden die vier Antinomien durchgeführt, und im Anschluss daran wird das teils praktische (moralische und religiöse), teils spekulative Interesse der Vernunft an der jeweiligen Thesis betont[3]). Dabei zeigt sich wohl, dass die Thesis der zweiten Antinomie auf die Idee der Unsterblichkeit, die der dritten auf die Idee der Freiheit und die der vierten auf die Idee Gottes hin tendiert. Das hat Schweitzer richtig gesehen und hervorgehoben. Dagegen geht, wie mir scheint, das Absterben und Abfallen der ersten kosmologischen Idee von den drei anderen und damit die Herausbildung der Dreizahl aus der Vierzahl doch nicht so schnell und so deutlich vor sich, wie es nach Schweitzers Darstellung[4]) den Anschein hat. Die Vierzahl wird noch konsequent festgehalten bis zum Abschluss der Antinomie der reinen Vernunft[5]). Der Zwang des Viererschemas der Kategorien erweist sich für Kant hier noch mächtiger als die Tendenz auf die Herausstellung der Ideendreiheit.

Schon auf die äussere Entwicklung gesehen ist also der Weg vom System der transzendentalen Ideen einerseits und vom System der kosmologischen Ideen andrerseits zum „Dreiideenschema“, zu den „Gegenständen der Religion“, kein direkter und geradliniger. Er ist es noch weniger innerlich. Es würde zu weit führen, das für jede der drei Ideen aufzuzeigen, es mag

---

[1]) vgl. r. V. 341 ff.
[2]) r. V. 345.
[3]) r. V. 385, an der schon angeführten Stelle.
[4]) A. a. O. S. 17.
[5]) Bis r. V. 451.

genügen, dass wir die Gottesidee von diesem Gesichtspunkt aus in ihrer Entwicklung verfolgen, schon weil sie als die am ausgesprochensten religiöse unter den drei Ideen sich dazu in erster Linie eignen wird.

Zunächst die Gottesidee im System der transzendentalen Ideen. Kant definiert allgemein: „Also ist der transzendentale Vernunftbegriff kein anderer, als der von der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Da nun das Unbedingte allein die Totalität der Bedingungen möglich macht, und umgekehrt die Totalität der Bedingungen jederzeit selbst unbedingt ist, so kann ein reiner Vernunftbegriff überhaupt durch den Begriff des Unbedingten, sofern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält, erklärt werden“ [1]). „Ich verstehe unter der Idee einen notwendigen Vernunftbegriff, dem kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann. Also sind unsere jetzt erwogenen reinen Vernunftbegriffe transzendentale Ideen“ [2]). Dann, schon mit spezieller Beziehung auf die systematische Ideendreiheit, wobei wir nur das für die Gottesidee Wesentliche anführen: „So viel Arten des Verhältnisses es nun gibt, die der Verstand vermittelst der Kategorien sich vorstellt, so vielerlei reine Vernunftbegriffe wird es auch geben, und es wird also . . . drittens ein Unbedingtes der disjunktiven Synthesis der Teile in einem System zu suchen sein“ [3]). „Folglich werden alle transzendentale Ideen sich unter drei Klassen bringen lassen, davon . . . die dritte die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt enthält“ [4]). „Das

[1]) r. V. 280; vergl. r. V. 282.
[2]) r. V. 283.
[3]) r. V. 280.
[4]) r. V. 288.

Ding, welches die oberste Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann, enthält (das Wesen aller Wesen), ist der Gegenstand der Theologie. Also gibt die reine Vernunft die Idee ... zu einer transzendentalen Gotteserkenntnis (theologia transcendentalis) an die Hand“ [1]). Es muss „die blosse Form des disjunktiven Vernunftschlusses den höchsten Vernunftbegriff von einem Wesen aller Wesen notwendigerweise nach sich ziehen, ein Gedanke, der beim ersten Anblick äusserst paradox zu sein scheint“ [2]).

Kant selbst räumt mit dem letzten Zusatz das Paradoxe seines Gedankens ein. Offenbar hat er hier selbst ein Gefühl dafür gehabt, dass an diesem Punkt zwei Elemente verschiedener Herkunft zusammengeraten sind, die sich nicht ohne weiteres dazu eignen, zu einem einheitlichen Bild zusammenzugehen oder auch nur harmonisch und gleichmässig neben einander herzugehen. Und wenn ich recht sehe, ist das, was hier stört, die Inkonzinnität der Sache, wie sie die Konsequenz des Gedankengangs herausgebildet hat, einerseits und einer bestimmten Bezeichnung, die für die Sache gebraucht wird, andererseits; auf unsern Fall angewandt: die Bezeichnung „Gott“ für die dritte der transzendentalen Ideen. Man vergegenwärtige sich nur, was Kant folgerichtig über seine transzendentalen Ideen gesagt hat, wie er auf sie geführt wird, wie er sie definiert und was für Anwendungen er davon macht! Um davon einen wirksamen Eindruck zu geben, sind hier die für unsern Zweck wichtigen Bestimmungen über die transzendentalen Ideen so ausführlich herangezogen worden. Und man stelle nun das Wesentliche dieser Bestimmungen zusammen: die Totalität

[1]) r. V. 288.
[2]) r. V. 289.

der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten; das Unbedingte, sofern sein Begriff einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält; ein Unbedingtes der disjunktiven Synthesis der Teile in einem System; die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt; das Ding, welches die oberste Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann, enthält — und dafür die Bezeichnung „Gott"! Auf der einen Seite also eine Reihe von Ergebnissen gedanklicher Operationen, subtile begriffliche Konstruktionen, reine Gedankengebilde, „notwendige Vernunftbegriffe": auf der anderen Seite das Wort Gott mit der ganzen Fülle von Assoziationen, namentlich aus den Gebieten des Religiösen, des Metaphysischen, des Ethischen, die damit verknüpft sind, das Wort Gott mit dem Reichtum an Vorstellungen und Gedanken der mannigfaltigsten Art, die dabei auftauchen können und auftauchen, gleichviel, ob sie den sonstigen theoretischen Anschauungen dessen, dem sie sich aufdrängen, gemäss sind oder nicht.

Wie innerhalb der transzendentalen, so stellt sich innerhalb der kosmologischen Ideen eine ähnliche Inkongruenz zwischen dem bezeichneten Gegenstand und der Bezeichnung des Gegenstandes heraus; was hier in der Antinomie der reinen Vernunft anders lautet, ist nur auf Rechnung des kosmologischen Zusammenhangs zu setzen. War dort die Rede von der Totalität der Bedingungen zum Bedingten und der absoluten Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt, so handelt es sich in der vierten Antinomie um „die absolute Vollständigkeit der Abhängigkeit des Daseins des Veränderlichen in der Erscheinung"[1]), um einen „unbedingt notwendigen An-

[1] r. V. 346.

fang“ [1]), „eine schlechthin notwendige (oberste) Weltursache“ [2]), „das oberste Glied in der Reihe der Ursachen der Weltveränderungen“ [3]), „das Unbedingte im Begriff als die notwendige Bedingung der absoluten Totalität der Reihe“ [4]), „die höchste Bedingung in der Reihe des Bedingten“ [5]), „eine erste und die Reihe schlechthin zuerst anhebende Ursache“ [6]), „den für uns bloss transzendentalen und unbekannten Grund der Möglichkeit der Reihe überhaupt“ [7]).

Nun enthält zwar die vierte Antinomie selbst in ihrer Durchführung keine unmittelbare und ausdrückliche Beziehung auf die Gottesidee; allein dass sie nach dieser Richtung hinweist, ist doch schon durch den Gesamtzusammenhang überhaupt gegeben, ausserdem aber stellt der auf die Antithetik unmittelbar folgende Abschnitt durch die Hervorhebung des spekulativen und architektonischen, namentlich aber des praktisch-moralisch-religiösen Interesses, das die Vernunft jedesmal an der Thesis nimmt, diese Beziehung sofort unverkennbar her [8]). Bestätigt wird das auch durch die Ueberleitung gerade von der Auflösung der vierten kosmologischen Idee zum „Ideal der reinen Vernunft“ in der Schlussanmerkung zur ganzen Antinomie [9]).

Die eben genannte Ueberleitung zum Ideal der reinen Vernunft bringt auch schon einige wesentliche Bestimmungen zu dieser dritten der transzendentalen

---

[1]) r. V. 375.
[2]) r. V. 377. 380.
[3]) r. V. 377.
[4]) r. V. 376.
[5]) r. V. 378.
[6]) r. V. 379.
[7]) r. V. 449.
[8]) Vgl. bes. r. V. 383. 385. 386.
[9]) r. V. 450f.

Ideen. „Dergleichen transzendente Ideen haben einen bloss intelligiblen Gegenstand", den man als „transzendentales Objekt" wohl zulassen kann, der aber nichts weiter als „ein blosses Gedankending" ist[1]), „die Idee von dem Inbegriffe aller Möglichkeit, sofern er als Bedingung der durchgängigen Bestimmung eines jeden Dinges zum Grunde liegt"[2]). „Die Absicht der Vernunft mit ihrem Ideale ist dagegen die durchgängige Bestimmung nach Regeln apriori; daher sie sich einen Gegenstand denkt, der nach Prinzipien durchgängig bestimmbar sein soll, obgleich dazu die hinreichenden Bedingungen in der Erfahrung mangeln, und der Begriff selbst also transzendent ist"[3]). Hier, im Abschnitt vom transzendentalen Ideal, erfolgt nun die Gleichsetzung einer solchen begrifflichen Abstraktion, eines solchen blossen Gedankendings mit „Gott" in aller Form und Bestimmtheit. „Wenn wir nun dieser unserer Idee, indem wir sie hypostasieren, so ferner nachgehen, so werden wir das Urwesen durch den blossen Begriff der höchsten Realität als ein einiges, einfaches, allgenugsames, ewiges etc., mit einem Worte, es in seiner unbedingten Vollständigkeit durch alle Prädikamente bestimmen können. Der Begriff eines solchen Wesens ist der von Gott in transzendentalem Verstande gedacht und so ist das Ideal der reinen Vernunft der Gegenstand einer transzendentalen Theologie, so wie ich es auch oben angeführt habe"[4]). Und diese Gleichsetzung wird im ferneren Verlauf wie selbstverständlich festgehalten; z. B.: „Der Vernunftbegriff von Gott enthält eine bloss relative Supposition eines Wesens als

[1]) r. V. 450.
[2]) r. V. 455.
[3]) r. V. 454.
[4]) r. V. 460.

der einigen und allgenugsamen Ursache aller kosmologischen Reihen“ [1]). Der Begriff Gottes wird weiter angewandt, trotzdem es Kant wiederholt deutlich ausspricht, dass es sich nur um „ein blosses Etwas in der Idee“ [2]), „eine blosse Idee der höchsten Vollkommenheit und ursprünglichen Notwendigkeit“ [3]) handelt.

Dass diese tiefe Kluft zwischen Sache und Bezeichnung bei Kant selbst nicht so sehr auffällt, das liegt natürlich daran, dass die Gegenüberstellung in der pointierten Zuspitzung, in der wir sie hier herausgearbeitet haben, nirgends auftritt, ja gar nicht so hätte auftreten dürfen, ohne dass sich Kant des Rechts begeben hätte, einem solchen Gegenstand einen solchen Namen beizulegen. Im Gegenteil: das Unzusammenstimmende von Sache und Benennung ist Kant in dieser Schärfe wohl überhaupt nicht entfernt zum Bewusstsein gekommen. Es wird ausserdem noch verdeckt durch eine Reihe von Uebergängen, die von der einen Seite zur andern führen. Ein solcher vermittelnder Uebergang liegt vor in der Einführung des Begriffs „Wesen“, wie an der schon zitierten Stelle: „Das Ding, welches die oberste Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann, enthält (das Wesen aller Wesen)“ [4]). Bezeichnend ist, dass dieser Begriff hier noch in Parenthese angeführt wird, als Apposition zu dem ganz vagen und unbestimmten Begriff „Ding“. Je länger, je mehr dagegen tritt er dann offen auf und erlangt eigene Selbständigkeit. So schon auf der nächsten Seite: „Die blosse Form des disjunktiven Vernunftschlusses muss den höchsten

[1]) r. V. 531.
[2]) r. V. 527.
[3]) r. V. 498.
[4]) r. V. 288.

Vernunftbegriff von einem Wesen aller Wesen notwendigerweise nach sich ziehen“ [1]). An den verschiedensten Stellen und in den verschiedensten Zusammenhängen macht Kant von dieser Bezeichnung „Wesen“ für Gott mit besonderer Vorliebe Gebrauch. Ausser von dem Wesen aller Wesen spricht er gern noch von einem höchsten oder obersten Wesen, einem Urwesen, auch von dem absolut oder schlechthin notwendigen und von einem intelligiblen Wesen [2]). Solche Termini sind [3]) tatsächlich zur Vermittlung günstig. Es haftet ihnen noch etwas an von der Konsequenz der Gedankenentwicklung, aus der sie hervorgegangen sind; gleichzeitig weisen sie in ihrem Klang auch wieder nach der andern Seite hin; als Synonyma für Gott sind sie ja mehr oder weniger geläufig.

Als ein solches Verbindungsglied kann man weiterhin die in der Philosophie der kantischen und vorkantischen Zeit übliche Verwendung des Begriffs der „Theologie“ (theologia rationalis) ansprechen, unter deren Ueberschrift der Rationalismus des 18. Jahrhunderts kühn seine begrifflichen Konstruktionen ausführte. So war schon durch die Tradition im philosophischen Sprachgebrauch, die Kant vorfand, ein gewisses Band zwischen den rein gedanklichen Operationen und dem Gottesbegriff geknüpft.

Eine vermittelnde Rolle spielt ferner eine Folge von einzelnen Fassungen des Begriffs der Ursache, so zwar, dass sich dabei geradezu einzelne Stationen auf dem Weg von dem rein formalen Gebilde einer höchsten Ursache zu einem konkreten Begriff Gottes

---

[1]) r. V. 289.

[2]) Vgl. bes. r. V. 459.

[3]) Man denke auch an ihre Vorgeschichte! Vgl. die Ontologie der Wolffianer usw.

als des Weltschöpfers hin verfolgen lassen. Besonders lehrreich ist in dieser Hinsicht der dritte Abschnitt der Antinomie. r. V. 383 spricht noch ganz allgemein von einer „obersten Weltursache". Schon zwei Seiten weiter tritt dafür der Ausdruck „Urwesen" ein, von dem „die ganze Ordnung der Dinge, welche die Welt ausmachen, abstamme". Und dieser wird seinerseits auf der unmittelbar folgenden Seite von dem Begriff „Urheber" der Welt abgelöst. Ersichtlich ist bei einer solchen Entwicklung der religiöse Schöpfungsgedanke wirksam gewesen, obwohl dieser an und für sich weit jenseits der Grenzen der kantischen Fragestellung in seiner Behandlung der Ideen liegt. Tatsächlich wird denn auch später bei der Erörterung über die Gottesbeweise der „Weltschöpfer" unbedenklich eingeführt[1]). — Endlich leisten dieselben Vermittlungsdienste noch Begriffe wie „höchste Intelligenz"[2]) und ähnliche. Auch die Besonderheit der dritten transzendentalen Idee als des Ideals der reinen Vernunft, das definiert wird als die Idee in individuo[3]), als ein einzelnes Wesen und Individuum[4]) weist in dieselbe Richtung.

Was aus alledem deutlich wird, ist die Wendung von dem ganz allgemeinen Begriff einer unbedingten und einheitlichen Totalität der Bedingungen alles Seins und einer schlechthin notwendigen Ursache, eines absoluten Anfangsgliedes in der Ablaufsreihe des Weltgeschehens auf einen im Verhältnis dazu viel bestimmter

---

[1]) z. B. r. V. 492. 495.

[2]) z. B. r. V. 521.

[3]) r. V. 452.

[4]) r. V. 457; vgl. r. V. 462 Fussn.: „Dieses Ideal des allerrealsten Wesens wird also, ob es zwar eine blosse Vorstellung ist, zuerst realisiert, d. i. zum Objekt gemacht, darauf hypostasiert, endlich durch einen natürlichen Fortschritt der Vernunft zur Vollendung der Einheit sogar personifiziert."

und schärfer umrissenen Begriff Gottes hin. Und wenn man genauer zusieht, so erblickt man trotz der ziemlich grossen Allgemeinheit, in der Kant seinen Gottesbegriff hält (wenigstens in der theoretischen Philosophie), über die sozusagen offizielle Behandlung im konsequenten kantischen Gedankengang weg und durch sie hindurch sogar die Züge noch bestimmterer Gottesgedanken und Gottesvorstellungen.

So gehen in der Dialektik der Kr. d. r. V., sowohl im System der transzendentalen wie in dem der kosmologischen Ideen, wie auch in der Behandlung des Ideals der reinen Vernunft zwei heterogene Elemente in eigentümlicher Mischung zusammen und durch einander: auf der einen Seite das Ergebnis konsequenter logischer und erkenntnistheoretischer Gedankenführung, „der Begriff eines Dinges an sich selbst“ [1]), das formal-abstrakte Gebilde eines absolut notwendigen, schlechthin unbedingten, einheitlich-unendlichen Etwas in transzendentalem Verstand, das die ihm wesentlich zukommende Aufgabe erfüllt, wenn es als regulatives Prinzip gebraucht wird, das ausserhalb dieses einzig rechtmässigen Gebrauches aber ein „problematischer Begriff“ [2]) bleibt, auf der andern Seite der Begriff Gottes als des Weltschöpfers [3]).

Es könnte der Einwand erhoben werden, die hier versuchte Aufzeigung einer Diskrepanz zwischen der Sache und ihrer Bezeichnung sei hinfällig. Wenn Kant in folgerichtigem Gedankenfortschritt zu irgend einem Begriff komme, so könne ihm niemand verwehren, für

[1]) r. V. 457.

[2]) r. V. 291. 501.

[3]) Vgl. dazu auch Julius Guttmann: Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung. K. St. Erg.-Hefte 1. Berlin 1906. S. 34 f.

diesen Begriff einen Namen nach seiner Wahl einzuführen. Wenn er z. B. den Terminus „Gott“ gebrauche und deutlich erkläre, was er darunter verstanden wissen wolle, so stehe ihm das frei; und es sei in diesem Fall ganz gleichgültig und komme gar nicht in Betracht, ob der Begriff Gott sonst einen andern Gebrauch habe, ob sich für gewöhnlich andersartige Vorstellungs- und Gedankenkomplexe mit ihm zu verbinden pflegen oder nicht. Dieser Einwand ist im Prinzip richtig, trifft aber hier, wie die Dinge tatsächlich liegen, nicht zu. Gewiss hat Kant keine Unklarheit, keine Verschwommenheit und Zweideutigkeit beabsichtigt. Ihm selbst ist die Unstimmigkeit, die hier zwischen seinem gedanklichen Ideengebilde und der Benennung desselben als Gott vorliegt, im wesentlichen gar nicht aufgefallen. Er dachte sicherlich — im Sinn des obigen Einwandes — damit, dass er deutlich angebe, was er mit dem Begriff Gott meine, sei alles in Ordnung. Und trotzdem ist der Gebrauch der Bezeichnung Gott folgenschwerer, als es zunächst den Anschein haben könnte. Denn dieser Begriff zeigt sich nach seiner Einführung eben doch nicht ganz befreit von den Beziehungen, in denen er sonst steht. Er bringt — so wenig das auch in der Absicht Kants liegen und so wenig es in seinen Zusammenhang passen mag — unversehens noch eine ganze Reihe von Vorstellungen und Gedanken mit herein, mit denen er in der gewöhnlichen, landläufigen Auffassung verbunden ist; Elemente, die für Kant in seinen Ausführungen, streng genommen, gar nicht brauchbar sind, so dass die Gotteslehre der Kr. d. r. V. schliesslich Züge aufweist, die sie eigentlich nicht enthalten dürfte, die ihr innerlich fremd sind, und die eben nur die Anwendung des Terminus Gott nach sich zieht. Nehmen wir eine Stelle wie die folgende: „Da man

unter dem Begriffe von Gott nicht etwa bloss eine blindwirkende ewige Natur, als die Wurzel der Dinge, sondern ein höchstes Wesen, das durch Verstand und Freiheit der Urheber der Dinge sein soll, zu verstehen gewohnt ist, und auch dieser Begriff allein uns interessiert, so könnte man, nach der Strenge, dem Deisten allen Glauben an Gott absprechen und ihm lediglich die Behauptung eines Urwesens oder obersten Ursache übrig lassen. Indessen da niemand darum, weil er etwas sich nicht zu behaupten getraut, beschuldigt werden darf, er wolle es gar leugnen, so ist es gelinder und billiger zu sagen: der Deist glaube einen Gott, der Theist aber einen lebendigen Gott (summam intelligentiam)“ [1]). Diese Stelle ist in mehr als einer Hinsicht ausserordentlich interessant für unser Problem. Die Richtung auf den Gedanken eines ausser- und überweltlichen persönlichen Gottes ist hier ganz deutlich. Kant selbst will offenbar Theist sein, trotzdem er gerade nach der hier gegebenen Auffassung der Begriffe Deismus und Theismus sich konsequenterweise seinen Platz innerhalb des ersteren anweisen müsste; wie er denn anderwärts ausdrücklich erklärt, dass der „transzendentale und einzige bestimmte Begriff, den uns die bloss spekulative Vernunft von Gott gibt, im genauesten Verstande deistisch“ ist[2]). Hier aber nimmt er den Theismus für sich in Anspruch. Und noch eine andere, scheinbar geringfügige Wendung der Stelle wird uns wichtig: „Da man unter dem Begriffe von Gott . . . ein höchstes Wesen . . . zu verstehen gewohnt ist. . . .“ Hiemit ist das unvermerkte Hereinspielen einer anderweitigen, ausser-

[1]) r. V. 495 f.

[2]) r. V. 524.

halb des genuin kantischen Zusammenhangs liegenden Gottesanschauung, von dem wir oben sprachen, bestätigt. Was für eine Gottesanschauung das ist, wird durch unsere Stelle wenigstens der Richtung nach angedeutet und lässt sich auch über das ausdrücklich Gesagte hinaus nicht allzuschwer ermitteln. Der Begriff eines überweltlichen, persönlichen Gottes und Schöpfers der Welt ist schon erreicht. Das „man ist gewohnt zu verstehen", dieser Rekurs auf eine herkömmliche und verbreitete Gottesauffassung, weist vollends den Weg weiter zurück nach ihrem Ursprung. Und dabei kommen wir schliesslich an beim Gottesbegriff des Christentums, mit genauerer Einschränkung: bei dem christlichen Gottesgedanken in der Gestalt, wie er etwa in der Zeit Kants überhaupt und speziell in den Kreisen traditionell war, denen Kant religiöse Erziehung und religiöse Einflüsse verdankte. Wohlgemerkt: es ist damit noch nicht gesagt, dass diese besondere Art des Gottesverständnisses (sagen wir: die des sog. „Königsberger Pietismus"), wie sie Kant zuerst entgegengetreten und wie sie namentlich in der religiösen Erziehung seiner Jugend von Einfluss gewesen war, sich auch späterhin mit seiner eigensten, selbständig erworbenen Auffassung in dieser Frage gedeckt hätte. Das ist auch, psychologisch betrachtet, gar nicht wesentlich. Denn gleichviel, ob sich späterhin eine ähnliche Gottesanschauung für ihn herausgebildet hat, wie die war, in der er erzogen worden, oder ob er wesentlich davon abwich — die Vorstellungs- und Gedankenwelt, die in diesen Dingen dem Menschen in der Jugend wirksam nahe gebracht wird, ist als solche gar nicht auszurotten; sie wirkt nach und macht sich geltend selbst da, wo das spätere Verständnis der Sache völlig andere Bahnen einge-

schlagen hat. Und so dürfen wir es hier bei Kant verstehen, dass mitten im Verlauf einer wissenschaftlich-abstrakten Gedankenfolge das Auftreten oder Anklingen nur des Wortes Gott schon einen ganzen Komplex von bestimmten Vorstellungen, Gedanken, Erinnerungen, Stimmungen, Gefühlsbetonungen, Willensregungen usw. mit sich heraufführt oder wenigstens heraufzuführen geeignet ist.

Mit der Einsicht in diesen Doppelcharakter des kantischen Gottesbegriffs — einerseits das abstrakt-rationale Gedankengebilde der transzendentalen Idee, andererseits ein bestimmter, konkreter Gottesbegriff, der in seiner Besonderheit von der zufälligen Stufe der religionsgeschichtlichen Entwicklung, von der Gesamtlage der geistigen Kultur einer Zeit und endlich von individuellen Bedingungen beim einzelnen abhängig ist — mit dieser Einsicht haben wir ein wesentliches Ergebnis für unsere Frage nach dem Psychologischen in Kants Religionsphilosophie gewonnen. Der konkrete Gottesbegriff ist im Vergleich mit der abstrakten Gottesidee enger an Umfang, weil er eben durch seine bestimmtere Richtung gewissen Einschränkungen unterworfen ist; aber er ist reicher an Inhalt, genauer: er erst hat überhaupt einen Inhalt, während die kantische Idee in konsequenter Durchführung ein leeres begriffliches Schema darstellt. Beides hängt eng zusammen. Aber jene Minderung sowohl wie diese Mehrung — beide sind empirisch bedingt, beide sind wesentlich psychologischer Natur. Alles, was über das „Reine", über das Apriorische der „Idee Gottes in transzendentalem Verstande" hinausgeht, alles, was bei einer bestimmten individuellen Gottesauffassung hinzukommt, das sind psychische Tatsachen: religiöse Erlebnisse, Stimmungs-

elemente, Gefühlswerte, Willensimpulse, Erinnerungsbilder, Assoziationen von Vorstellungen, Gedanken u. dgl. Befreit man den Gottesbegriff von allen solchen psychologischen Elementen, die sich an ihn knüpfen und ihn erfüllen, so mag das, was übrig bleibt, wohl noch als Gegenstand einer inhaltleeren und formalistischen Metaphysik gelten können — religiös ist mit einem derart purifizierten Gottesbegriff nichts mehr anzufangen. Denn jede psychologische Verwirklichung des Gottesbegriffs, die als religiös bedeutsam soll angesprochen werden können, jedes, wie immer beschaffene, Gotteserlebnis ist eben gar nicht anders denkbar als auf dem geschilderten Weg und durch die angegebenen Mittel in all ihrer subjektiv-individuellen, psychologischen Bedingtheit.

So könnte man sagen: wir stossen hier gleichsam auf die Unterscheidung einer erkenntnistheoretischen Norm und Begründung und einer empirisch-psychologischen Verwirklichung des Gottesbegriffs; wir könnten mit kantischer Terminologie von seinem Apriori und seinem Aposteriori reden. Aber auch nur mit kantischer Terminologie, nicht nach dem Vorgang Kants; denn bei ihm finden wir diese Wendung der Sache nirgends, nicht einmal angedeutet. Der Grund dafür ist, dass ein Aposteriori des Gottesbegriffs in dem eben gebrauchten Sinn gar nicht in seinen Gesichtskreis tritt. Der Gottesbegriff ist ihm von vornherein eine apriorische und nur eine apriorische Grösse, ein „intelligibler Gegenstand". Alles Hinzutreten psychologischer Bedingtheiten bei jeder Aktualisierung des Gottesbegriffs im individuellen Seelenleben des einzelnen Menschen entgeht ihm vollkommen. Er bemerkt hier einfach die empirischen Bestandteile nicht. Und da er die Gefahr nicht einmal sieht, die der Reinheit des Aprio-

rischen durch das Eindringen empirischer Elemente droht, so kann es nicht wunder nehmen, wenn er auch keine besonderen Vorsichtsmassregeln trifft, um ihr zu begegnen. Er selbst nimmt ja unbedenklich subjektiv-zufällige, inhaltliche Bestimmungen in das ursprünglich rein formale Schema der Gottesidee auf, eben weil er den abstrakten und den konkreten Gottesbegriff nicht streng auseinanderhält. Das ist die schwerwiegende Folge davon, dass er die Bezeichnung Gott für die dritte transzendentale Idee, für das Ideal der reinen Vernunft wählt und dass er die vierte Antinomie nach derselben Richtung hin tendieren lässt. So nähern sich erst „Idee" und „Gott" in mannigfachen Uebergängen, um sich schliesslich gegenseitig so eng zu verschlingen und zu durchdringen, dass die Bestandteile im einzelnen oft schwer zu erkennen sind. Das muss man jederzeit im Auge behalten, wenn man den kantischen Gottesbegriff in seiner Gesamtdurchführung überhaupt verstehen will. Nur so erklärt sich eine Reihe von Inkonsequenzen in seiner Anwendung, nur so eine Reihe scheinbar widerspruchsvoller Bestimmungen über ihn. Denn je nach Zusammenhang und Bedürfnis wird bald die eine, bald die andere Seite hervorgekehrt, und die jeweils gebrauchte Terminologie mit ihren verschiedenen Möglichkeiten, Nuancen und Uebergängen gibt noch längst nicht immer unzweideutige Anweisung darauf, welche Seite im Augenblick die betonte ist. Nur vereinzelt finden sich Spuren, als habe Kant selbst bisweilen bemerkt, wie mit der Einführung des Gottesbegriffs ein dem Ursprung und Ziel seines Gedankenverlaufs fremdes Element hereingekommen ist[1]).

[1]) z. B. r. V. 460. Einen besonders guten Einblick in das Hin und Her, in das abwechselnde Auftauchen und Wieder-

Nach der hier durchgeführten Analyse der kantischen Gottesidee wird es überflüssig sein, auf die beiden anderen Ideen, die der Freiheit und der Unsterblichkeit, in der gleichen Ausführlichkeit einzugehen. Für die Entwicklung innerhalb der Kr. d. r. V. wären diese beiden Ideen in ganz analoger Weise zu untersuchen wie die Gottesidee. Die „Freiheit" kristallisiert sich heraus einerseits aus der zweiten Gruppe im System der transzendentalen Ideen[1]), andererseits aus der dritten Antinomie innerhalb der kosmologischen Ideen[2]), die „Unsterblichkeit" ebenso teils aus der Gruppe der psychologischen Ideen und den Paralogismen der reinen Vernunft[3]), teils aus der zweiten Antinomie[4]). Und bei näherem Nachgehen liessen sich nun mutatis mutandis auch hier die gleichen Bestandteile, das Apriorisch-Begrifflich-Unbedingte und das Empirisch-Psychologisch-Bedingte, verfolgen und in ihrer gegenseitigen Mischung und Verschlingung im einzelnen nachweisen; im wesentlichen in genauer Analogie mit dem Gang der Untersuchung beim Gottesbegriff. Die ganze Erscheinung ist wieder ein Beispiel für das Einfliessen empirischer, in diesem Falle genauer: psychologischer Bestimmungen auf das Apriori. Es erfüllt sich eine reine Form, die Vernunftidee, mit Inhalt; aber nicht in der kantisch rechtmässigen Weise, in der die Form auf einen Stoff angewiesen ist, sondern so, dass die Form als solche, wider ihr eigenes Wesen, unter der Hand sich inhalt-

zurückgedrängtwerden der beiden heterogenen Elemente, die der kantische Gottesbegriff in sich vereinigt und die er doch nicht auszugleichen im stande ist, gibt noch r. V. 538—542.

[1]) r. V. 280. 288.

[2]) r. V. 346. 368 f.

[3]) r. V. 280. 288.

[4]) r. V. 360 f. Zum ganzen Entwicklungsprozess vgl. wieder Schweitzer a. a. O. S. 10. 14. 17—19.

lich bereichert, und, statt erkenntnistheoretisch konsequent einem wirklichen Stoff gegenüber als reine Form dazustehen, vielmehr ihrerseits als eine selbständige materiale Grösse dem Aposteriorischen entgegentritt, trotz dieser inhaltlichen Erweiterung aber doch alle Ansprüche noch geltend macht, die eigentlich nur dem rein Vernunftmässig-Formalen als solchem zustehen.

Es wäre aber nun eine einseitige Betrachtung des Verhältnisses der beiden Seiten in den kantischen Ideen, wollte man in der Benennung Gott, Freiheit, Unsterblichkeit für die drei transzendentalen Vernunftbegriffe lediglich eine zufällige einkleidende Form erblicken, die erst nachträglich und wie in unwesentlicher Nebenwirkung auch inhaltlich einen Einfluss gewonnen hätte. Vielmehr: der positive metaphysisch-religiöse Sinn des Gottes-, Freiheits- und Unsterblichkeitsbegriffs schwebt Kant von Anfang an vor und begleitet ihn als starke Unterströmung durchweg schon in den Ausführungen der Dialektik in der Kr. d. r. V. Ohne das Hinzutreten dieses metaphysisch-religiösen Sinnes wäre zwar die Entwicklung der kantischen Ideen als rein formaler Grössen wahrscheinlich einheitlicher und konsequenter geraten, als es so der Fall ist, aber es hätte gleichzeitig das Hauptinteresse, das an den drei Ideen haftet, es hätte — ganz allgemein gesagt — das „praktische" Interesse gefehlt[1]). Um wieder am Gottesbegriff zu exemplifizieren, so

[1]. Vgl. eine Stelle aus der „theologia naturalis" des Manuskripts K 2, der Kollegnachschrift einer kantischen Vorlesung über Metaphysik aus dem Anfang der 90er Jahre, bei Heinze a. a. O. S. 698: „Metaphysik als eine Philosophie der reinen Vernunft . . . . führt ein praktisches Interesse der Vernunft bei sich, und dieses treibt uns eben zur Gründung der Metaphysik an."

spricht das die schon angeführte wichtige Stelle unzweideutig aus: „Da man unter dem Begriffe von Gott nicht etwa bloss eine blindwirkende ewige Natur, als die Wurzel der Dinge, sondern ein höchstes Wesen, das durch Verstand und Freiheit der Urheber der Dinge sein soll, zu verstehen gewohnt ist, und auch dieser Begriff allein uns interessiert, . . .“[1]) Der rein erkenntniskritisch-transzendentale Sinn der Ideen kann nur das theoretisch-spekulative Interesse der Vernunft in Anspruch nehmen, das zwar bei Kant eine immerhin auch noch beträchtliche Rolle spielt, dem praktisch-moralisch-religiösen gegenüber aber doch von untergeordneter Bedeutung ist[2]).

Nun ist die Antwort gegeben auf die längst gestellte Frage, warum der religiöse Gesichtspunkt überhaupt auf die Ideen, deren primärer Sinn doch ein erkenntnistheoretischer ist, Anwendung findet. Die rein transzendentale Betrachtung weist eben schon dadurch in der Kr. d. r. V. über sich selbst und ihre eigenen Grenzen hinaus. Der theoretisch-spekulative Vernunftgebrauch für sich allein kommt nur zu wesentlich formalen, inhaltleeren oder gar negativen Ergebnissen. Damit ist zwar eine notwendige Grundlage geschaffen, aber doch eben nur eine Grundlage, auf der sich nun erst das eigentliche Streben aufs Metaphysische, aufs Praktisch-Moralische, aufs Religiöse hin richten kann. Nach Kants Plan soll der praktische Vernunftgebrauch hier einsetzen, um das begonnene Werk fortzuführen und zu vollenden, wo der

---

[1]) r. V. 495 f.; vgl. auch nochmals r. V. 383. 385; dazu Missl. 136 Fussn.: „. . . . der Begriff von Gott, der für die Religion tauglich sein soll (denn zum Behuf der Naturerklärung, mithin in spekulativer Absicht, brauchen wir ihn nicht) . . . .“

[2]) Vgl. r. V. 385. 605 ff.

theoretische Vernunftgebrauch die ihm zufallende Aufgabe erfüllt hat, soweit sie sich mit seinen Mitteln erfüllen liess. Die Dialektik der Kr. d. r. V., die Lehre vom transzendentalen Schein, die uns mit vorwiegend negativen Ergebnissen entlässt, soll kein letzter und definitiver Abschluss sein, sondern nur den Boden bereiten, den Acker von Unkraut und alten Wurzeln reinigen, damit eine neue Saat frei und ungehemmt aufgehen kann. So ist der ganzen Anlage nach der Ausgang der Kr. d. r. V., was die metaphysischen, ethischen und religiösen Probleme betrifft, durchaus auf die Anknüpfung und Weiterführung durch die Kr. d. pr. V. angewiesen; und wir werden auf diese Weise bei der Verfolgung der grundlegenden Fragen in Kants Religionsphilosophie wie selbstverständlich vom Gebiet der theoretischen auf das der praktischen Philosophie hinübergeleitet[1]).

IV.

Zur individuell-psychologischen Genesis dieser Religionsbestimmung.

Es ist aber vorher noch eine andere Antwort zu gewinnen auf die Frage, warum Kant die Ideen überhaupt unter den religiösen Aspekt gerückt hat. Dass das „Dreiideenschema" in der geläufigen Fassung und Formulierung nicht kantischen Ursprungs ist, sondern Kant selbst schon überliefert vorlag, ist ja bekannt.

---

[1]) Vgl. z. B. r. V. 591. 604—609. U. 121: das eigentliche Gebiet der Vernunft ist das praktische. L. Bl. I, 196 D 4: „Die reinen Vernunftbegriffe Gott, Freiheit und andere Welt sind eigentlich moralischen Ursprungs." Dazu Hegler a. a. O. S. 122: „. . . . dass die Wurzeln des Vernunftbegriffs auf praktischem Gebiet zu suchen sind."

Die Zusammenstellung: Gott, Freiheit (bezw. Tugend) und Unsterblichkeit, war Gemeingut des ganzen damaligen Zeitalters, das darin seine unverlierbaren, höchsten Güter sah und seine „idealen Forderungen" zusammenfasste[1]). In dieser knappen Formel war für die Auffassung des 18. Jahrhunderts das Wesen und die Grundlage aller Religion überhaupt völlig zutreffend und hinreichend zum Ausdruck gebracht. Im Glauben an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit erblickte jene Zeit das Gemeinsame, den Einigungs- und Schnittpunkt aller einzelnen positiven Religionsformen, wohl sogar ihren Ausgangspunkt, jedenfalls aber Ziel und Ideal aller religionsgeschichtlichen Entwicklung und eben darum auch Kriterium, Norm und Masstab für die Beurteilung und Wertung ihrer mannigfaltigen Erscheinungen. Es ist einleuchtend, wie weit diese Anschauung der Aufklärung von der „natürlichen Religion" Kant entgegenkam, bezw. wie sehr Kant in diesem Punkt ein Kind seiner Zeit war.

Und man kann sich vorstellen, mit welcher Freude Kant, als sich ihm die Möglichkeit zu bieten schien, den Gedanken aufgriff, den apriorischen, also in seinem Sinn den wertvollsten Bestand des Menschengeistes, den er zuhöchst in den Ideen der reinen Vernunft fand, in unmittelbare Beziehung zu setzen zu dem, was weit überwiegend seiner ganzen Zeit als letzter, unantastbarer und unbezweifelbarer Wert galt. Und diese Beziehung war um so bedeutungsvoller, als sie sich für Kant ganz natürlich und wie von selbst her-

---

[1]) Noch Goethe schreibt in einer Tagebucheintragung vom 7. September 1807: „Es kommt darauf an, dass der Mensch immerfort an seine drei idealen Forderungen: Gott, Unsterblichkeit, Tugend erinnert und sie ihm möglichst garantiert werden."

stellte. Wenigstens muss der Gedankengang der Kr. d. r. V. diesen Eindruck erwecken. Von einem den höchsten religiösen und Wertproblemen an sich fern liegenden Ausgangspunkt, der kritisch-transzendentalen Untersuchung unseres Erkenntnisvermögens, gelangt Kant in anscheinend selbständiger Konsequenz der Gedankenführung zu einer höchsten dreifachen Spitze, die sich als die Ideendreiheit von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit herausstellt. Und so wenig auch sein Interesse an diesen Ideen in erster Linie ein religiöses ist, so willkommen ist ihm nachträglich die Verknüpfung seiner Vernunftbegriffe mit religiösen Gedanken und Bezeichnungen.

Dies führt, wie ich glaube, noch auf ein weiteres Moment zum Verständnis des Psychologischen in der kantischen Religionsbestimmung der Kr. d. r. V., ein Moment, das einen Blick gestattet in die individuell-psychologische Genesis dieses Stückes der kantischen Religionsphilosophie. Man hat von jeher den Hang für Systematik und Architektonik, das Streben nach harmonischem Abschluss, nach einheitlich gegliederter Vollständigkeit und symmetrischer Abrundung in seiner Bedeutung bei Kant richtig gewürdigt, namentlich seit Adickes diese Eigenart zum Gegenstand einer besonderen Untersuchung gemacht hat[1]). Man hat erkannt, dass die Vorliebe, auch widerstrebenden Inhalt in vorher festgelegte, ihm gar nicht angemessene Formen und Schemata einzuzwängen, für die Gedanken selbst oft verhängnisvoll geworden ist[2]).

---

[1]) Adickes: Kants Systematik . . . . Vgl. z. B. S. 8.
[2]) Vgl. Adickes a. a. O. S. 76.

In der Methodenlehre der Kr. d. r. V. handelt das ganze dritte Hauptstück von der „Architektonik der reinen Vernunft“[1]).

Psychologisch genommen, hat dieses Streben nach abschliessenden, übergreifenden Gesichtspunkten, nach zusammenfassender Einheit, diese Tendenz über das blosse „Aggregat“ der Erfahrung hinaus zum „System“ seine Stelle und seine Wurzel letztlich in der „Vernunft“ und es findet darum auch seine endliche und eigentliche Befriedigung in den jenseits aller Einzelerkenntnis stehenden und eben darum sie abschliessenden reinen Vernunftbegriffen, den Ideen. Innerhalb des Gesamtgebiets der Vernunftideen findet sozusagen noch einmal derselbe Prozess vom Aggregat zum System hin statt, so dass zuhöchst drei letzte, oberste Ideen von Seele, Welt und Gott bezw. von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit sich herausgestalten. Nun ist alles Einzelne der sinnlichen und der Verstandeserkenntnis unter die höchste Einheit des Denkens gebracht[2]).

Es war sicherlich nicht zum geringsten schon die Dreizahl dieser höchsten und letzten Ideen als solche, die sie in den Augen Kants dazu geeignet erscheinen liess, einen einheitlich-systematischen Abschluss all

---

[1]) r. V. 628—641; vgl. r. V. 390: „Die menschliche Vernunft ist ihrer Natur nach architektonisch, d. i. sie betrachtet alle Erkenntnisse als gehörig zu einem möglichen System und verstattet daher auch nur solche Prinzipien, die eine vorhabende Erkenntnis wenigstens nicht unfähig machen, in irgend einem System mit anderen zusammenzustehen“. Und ähnlich an überaus zahlreichen anderen Stellen, z. B. r. V. 10f. 29. 33f. 43f. 192. 267. 280f. 283f. 288. 486. 504. 506. 508f. 511. 521—525. 527f. 605. 608. P. 105—109. 123. 135f. 150. pr. V. 9. 110. 128f. 159f. U. 3. 38. 103. 108. 111. 263f. 305 usw.

[2]) Vgl. r. V. 36. 290 Fussn. 605. 607.

unseres Erkennens nach oben hin darzustellen. Die Dreiheit trägt für Kant in ganz besonderem Mass den Charakter des Architektonischen, des Abgerundeten. „Trichotomie ist seine eigentliche Liebhaberei", sagt Adickes[1]), und Laas[2]) meint, „Kant habe für die Aeusserlichkeit der Dreizahl selbst eine gewisse Vorliebe gehabt". In der Tat, es lässt sich beobachten, wie sich die Dreizahl auch da schliesslich ergeben muss, wo Kant durch die Tradition oder sogar durch seine eigene Ableitung eigentlich auf eine Vierzahl hingewiesen war. So zählt er selbst noch in der Methodenlehre der Kr. d. r. V. unter dem Gesichtspunkt der Architektonik die überlieferten vier Hauptteile eines metaphysischen Systems auf[3]): Ontologie, rationale Physiologie mit ihren beiden Unterabteilungen, der physica rationalis und der psychologia rationalis, rationale Kosmologie und rationale Theologie. Aber diese Einteilung bleibt im übrigen für seinen Systemaufbau unwirksam, wir haben es an der angezogenen Stelle nur mit einer vorübergehenden Erwähnung zu tun[4]). Und dass die Vierzahl der Antinomien ausserhalb des Systems der kosmologischen Ideen keine weitere endgültige Bedeutung gewinnt, haben wir schon erkannt. Die Form der Dreiheit als solche bildet sich für Kant gewissermassen mit einer inneren, sachlich gegründeten Notwendigkeit heraus. Er gibt die transzendentalen Begriffe der Vernunft an, „ihren Ursprung und dadurch zugleich ihre bestimmte Zahl, über die es gar keine mehr geben kann"[5]).

---

[1]) a. a. O. S. 14.

[2]) Ernst Laas: Kants Stellung in der Geschichte des Konflikts zwischen Glauben und Wissen. Berlin 1882. S. 17.

[3]) r. V. 637 f.

[4]) Vgl. Adickes, a. a. O. S. 84.

[5]) r. V. 291.

Wir wollen hier gar nicht davon reden, dass sich Kant zuweilen nicht einmal mit dieser architektonischen Dreizahl begnügen will, sondern innerhalb der Ideendreiheit noch einmal eine systematische Ordnung, ein Verhältnis von Ueber- und Unterordnung statt der blossen Gleichordnung, anstrebt[1]). Es handelt sich für uns lediglich darum, eine hier zutage tretende Eigenart Kants wieder in Erinnerung zu bringen, die auch anderweitig schon beobachtet ist. Was aber bis jetzt, soviel ich sehe, weniger hervorgehoben wurde, und worauf darum mit besonderem Nachdruck hingewiesen zu werden verdient, ist dies, dass sich mit der Vorliebe zum systematischen Abschluss und zur architektonischen Gliederung und Zuspitzung vielfach die andere verbindet, einen solchen Abschluss, solche letzte und höchste Aufgipfelungen mit einem religiösen Akzent zu versehen, einem Ganzen, sei es nun dem Schluss eines Hauptwerks, sei es dem Schluss seiner ganzen philosophischen Arbeit überhaupt, eine religionsphilosophische Wendung zu geben, ihn in einen religiösen Ton ausklingen zu lassen. Jede der drei Kritiken läuft so in eine religionsphilosophische Spitze aus. Schon die Elementarlehre der Kr. d. r. V. schlägt in der Dialektik bei der Behandlung der Ideen mehrfach solche Töne an. Vollends das zweite Hauptstück der transzendentalen Methodenlehre, den „Kanon der reinen Vernunft", hat Schweitzer nicht mit Unrecht geradezu als „die religionsphilosophische Skizze der Kr. d. r. V." bezeichnet[2]). Die Kr. d. pr. V. leitet Kant, in

[1]) zumal da diese Versuche doch mehr gelegentlicher Natur sind und auch in verschiedenem Sinn ausfallen; vgl. z. B. r. V. 290 mit d. Fussn. U. 375f. Fortschr. 126. Trakt. z. ew. Fr. 35f. Heinze 592.

[2]) Vgl. bes. Stellen wie r. V. 605. 607. 610f. 614. 617f. 620. 626.

Analogie mit der Anlage des ganzen Planes in der Kr. d. r. V., ebenfalls in eine Dialektik aus und kommt auf dem Weg über den Begriff des höchsten Guts zu den Postulaten und damit zu seiner „Grundlegung der Religion" im engern Sinn. Religionsphilosophisch ist auch der Schlusstein in der Kr. d. Urt.; die Ausführungen des Anhangs, der Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft, münden schliesslich in die Ethikotheologie, in eine ausführliche Behandlung des moralischen Beweises für das Dasein Gottes[1]). Und dann, nach Vollendung des kritischen Gesamtwerkes, wie es namentlich in den drei grossen Kritiken niedergelegt ist, wendet sich Kant religionsphilosophischen Problemen im Zusammenhang zu, lässt er in den 90er Jahren selbständige religionsphilosophische Schriften erscheinen, kleinere gelegentliche wie Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee (1791) und Das Ende aller Dinge (1794), vor allem aber die Rel. i. d. Gr. (1793) und den in enger Verbindung damit stehenden Streit der Fakultäten (1798).

Die Einsicht in das Zusammenwirken dieser beiden Neigungen bei Kant, einmal der Tendenz zum System und zum systematischen Abschluss, und dann der Vorliebe dafür, diesen Abschluss jeweils mit einem religiösen Akzent zu versehen, scheint mir für das Verständnis namentlich auch der psychologischen Genesis kantischer Religionsphilosophie wichtig zu sein. Es könnte nun danach den Anschein gewinnen, als habe Kant eine Religionsphilosophie als den einheitlich ausklingenden Endakkord seines Werkes, als Schlusstein

[1]) Selbst bei der M. d. S. könnte man von einem religionsphilosophischen Ausgang sprechen, wenn auch der kurze „Beschluss" zunächst nur den Zweck hat, die Religionslehre von der reinen Moralphilosophie abzugrenzen.

seines ganzen Systembaus gedacht und geplant[1]). In diesem Sinn hat Kuno Fischer in der Religionsphilosophie Kants die folgerichtige, abschliessende Krönung des kantischen Lebenswerks gesehen. Indessen ist in solchen Annahmen, wie mir scheint, Zurückhaltung und Vorsicht geboten. Es liegt die Gefahr nahe, dass man damit der Religionsphilosophie im Ganzen des kantischen Lebenswerks und Anschauungskreises ein grösseres Gewicht beilegt als ihr wirklich zukommt. Die Zuspitzung seiner ganzen systematischen Arbeit auf eine abschliessende und krönende Religionsphilosophie hin mag hie und da Kant vorgeschwebt haben bei seinen mannigfachen, wiederholten Versuchen, sein Werk immer vollkommener zu einem System abzurunden. Ueber die Möglichkeit eines so gestalteten Entwurfs hinaus aber darf wohl der kantischen Religionsphilosophie in diesem Sinn keine allzu grosse Bedeutung zugemessen werden. Auf keinen Fall ist diese Möglichkeit bei Kant je zur Verwirklichung gelangt. Uebertreibungen nach dieser Richtung hin sind als entschieden unrichtig abzulehnen[2]).

---

[1]) Vgl. r. V. 642.

[2]) Solche Uebertreibungen liegen zweifellos vor, wenn Mengel z. B. behauptet (Wilhelm Mengel: Kants Begründung der Religion. Leipzig 1900. S. 75), die Religionsphilosophie Kants sei das Zentrum seines ganzen Systems, oder wenn Thilo meint (Chr. A. Thilo: Ueber Kants Religionsphilosophie. Zeitschr. f. exakte Philos. V. Bd. Leipzig 1865. S. 277), alle kantischen Hauptwerke seien im Grunde nur ein Unterbau für die Religionsphilosophie. In solchen Urteilen ist die Religionsphilosophie Kants, ihre Stellung und Bedeutung im Zusammenhang seiner Gesamtleistung entweder weit überschätzt, oder es liegt ihnen eine Verwechslung von Religion und Metaphysik bei Kant zu grunde. Besser liesse sich die gegenteilige These vertreten, dass nämlich Kants Religionsphilosophie sich gar nicht so ohne Mühe dem kantischen System eingliedern lässt, sondern eher etwas aus dem Ganzen herausfällt, sich ohne

Verschiedene Ansätze zur Einordnung der Religionsphilosophie in das gesamte System liegen wohl bei Kant vor. Aber eine endgültige, eindeutige Stelle hat sie doch nicht gefunden und konnte sie eigentlich auch bei seiner später noch zu schildernden Grundauffassung vom Wesen der Religion nicht finden. Immerhin könnten uns schon die da und dort versuchten Ansätze zu einer systematischen Eingliederung der Religionsphilosophie wichtig sein, gerade in psychologischer Hinsicht, da Kant mit Vorliebe psychologische Schemata der Einteilung seiner Hauptprobleme zugrunde legt. Es braucht hier nur kurz an die Dreigliedrigkeit des Werks der Vernunftkritik erinnert zu werden, die auf psychologischem Weg gewonnen ist, und zwar unter Zugrundelegung zweier psychologischer Annahmen, einmal der durch Sulzer, Mendelssohn und Tetens in Aufnahme gekommenen Dreiteilung der Vermögen des menschlichen Gemüts: Erkenntnisvermögen (Kr. d. r. V.), Gefühl der Lust und Unlust (Kr. d. U.) und Begehrungsvermögen (Kr. d. pr. V.), und dann der Gliederung der oberen Vermögen in Verstand (Kr. d. r. V.), Urteilskraft (Kr. d. U.) und Vernunft (Kr. d. pr. V.)[1]).

---

rechte organische Verbindung neben die übrigen Teile seiner Philosophie stellt. Davon ist in der Einleitung schon die Rede gewesen.

[1]) Vgl. bes. den Aufsatz „Ueber Philosophie überhaupt" in d. 2. Hartenst. Ausg. VII. S. 373—404, bes. S. 379 ff. und 401 ff.; ferner Einleitung und Vorrede zur Kr. d. U., bes. U. 5. 14—16. 38; A. 100; Ph. Rl. 108 und die nach diesem Schema vollzogene Disposition der 3 Bücher der „anthropologischen Didaktik", also des ersten Teils der Anthropologie von 1798. — Dazu Windelband: Gesch. d. neueren Philos. II. S. 53 f. Zur ganzen Lehre von den Seelenvermögen: Hegler a. a. O. II. Kap. — Doch bleibt bei dieser ganzen Dreiteilung der kritischen Philosophie zu beachten, dass sie nicht von Anfang

Eben damit müssen wir aber hier als bedeutsam für unsere auf die Religionsphilosophie Kants gerichtete Betrachtung, wenn auch nur als negativ bedeutsam, die Tatsache festlegen, dass in dieser auf bestimmten psychologischen Anschauungen sich aufbauenden Haupt- und Grundeinteilung seines kritischen Gesamtwerks die Religion eigene, ihr speziell zukommende Prinzipien apriori ebensowenig wie selbständige psychologische Grundlagen hat, wie dies für Natur, Sitten (bezw. Freiheit) und Kunst der Fall ist[1]). Gerade dieses negative Ergebnis verzeichnen wir hier einstweilen als bedeutungsvoll. Es wird sich im späteren von anderer Seite her das Gleiche bestätigen, dass nämlich, eigentlich und aufs Letzte gesehen, die religionsphilosophischen Probleme nicht zu den zentralen Problemen Kants gehören, sondern dass sie immer mehr sekundärer und peripherer Natur sind, dass die Religionsphilosophie im Gesamtwerk Kants keine Hauptrolle, sondern nur eine untergeordnete Nebenrolle spielt, mit einem Wort: dass sie keinen integrierenden Bestandteil seines Systems bildet.

V.

Zusammenfassung der Ergebnisse.

Wir stehen am Schluss und versuchen, uns die Ergebnisse noch einmal kurz zu vergegenwärtigen.

---

an in Kants Plan lag, sondern nachträglich, d. h. nach Abschluss der kritischen Arbeit, soweit sie bis zum Ende der 80er Jahre gediehen war, herbeigezogen wurde, damit für Aesthetik und Teleologie noch ein gleichberechtigter Platz neben theoretischer und praktischer Philosophie geschaffen würde. Bis dahin war eine andere Einteilung der Philosophie vorherrschend, nämlich die in Metaphysik der Natur und Metaphysik der Sitten (vgl. U. 5), der eine Kritik oder Propädeutik vorauszugehen habe (vgl. r. V. 634 f.) — die empirische Philosophie war neben der Metaphysik für Kant nur von geringem Interesse und sekundärer Bedeutung.

[1]) Vgl. U. 38. Ueb. Philos. überh. 403.

An und für sich konnte es ja scheinen, als ob bei der Analyse des kantischen Religionsbegriffs, der die Religion als den Inbegriff der drei Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit fasst, die Bemühung um die Auffindung von empirisch-psychologischen Bestandteilen fruchtlos sein würde. Denn die Ideen sind ja nach kantischer Erkenntnistheorie diejenigen reinen Vernunftgebilde, deren eigentliches Wesen es gerade ausmacht, aus allem Empirischen und Psychologischen herausgehoben zu sein. Von der Vernunft als dem psychologischen Ort der Religion bei Kant durfte daher auch nur mit Vorbehalt gesprochen werden, da der Begriff der Vernunft von Hause aus wohl psychologischen Ursprungs ist und psychologischen Sinn hat, dann aber bei Kant in der Hauptsache erkenntnistheoretischer Terminus wird, dessen Herkunft aus dem Psychologischen für die kantische Problemstellung mindestens irrelevant ist.

So entstand erst recht der Anschein, als könne bei der objektiven Religionsbestimmung der Kr. d. r. V. von Psychologie oder psychologischen Bestandteilen nicht die Rede sein. Aber eine etwas eingehendere Analyse namentlich des kantischen Gottesbegriffs hat uns gezeigt, dass es um die „Reinheit" der obersten Vernunftbegriffe tatsächlich durchaus nicht so einwandfrei bestellt ist, wie es auf den ersten Blick aussieht, und wie wohl auch Kant in gutem Glauben angenommen hat. Die Gleichsetzung und Benennung der transzendentalen bezw. der kosmologischen Ideen mit Seele (Unsterblichkeit), Welt (Freiheit) und Gott ist von schwerwiegendem Einfluss. Von der Bezeichnung her ist eine Reihe von empirisch-psychologischen inhaltlichen Bestimmungen auf die der Konsequenz ihrer Ableitung und ihrem eigentlichen Sinn nach

lediglich formalen Vernunftbegriffe übergegangen. Diese rückwirkende Kraft, die von der Bezeichnung einer Sache auf die bezeichnete Sache ausgeht, findet sich auch sonst noch da und dort in der kantischen Religionsphilosophie.

Neben dieses Hauptergebnis stellt sich noch eine Reihe von mehr gelegentlichen und beiläufigen Beobachtungen, die mit unserm Thema vielleicht nur in loserer Verbindung stehen, die aber doch für die kantische Religionsphilosophie charakteristisch und für ihr Verständnis keineswegs nebensächlich sind.

Hierher wäre zu rechnen die enge Verbindung, in der die Religion mit der Metaphysik bei Kant steht, ein Zusammenhang, der sich freilich bei näherem Zusehen im wesentlichen nur als Zusammenhang der Bezeichnung erweist: die Gegenstände der Metaphysik tragen Namen von religiösem Klang, und so ist eine verhältnismässig nur äusserliche Beziehung zwischen beiden Gebieten hergestellt; aber dieser Zusammenhang darf trotzdem nicht unbeachtet bleiben; er ist wichtig für Kants Religionslehre, insofern nämlich die Gegenstände der Religion häufig ohne weiteres unter die Gesichtspunkte von Gegenständen der Metaphysik gerückt werden und deren Schicksale teilen.

Weiter zeigte sich, dass Kants Hauptinteresse an den Ideen als an den Objekten der Metaphysik haftet; sein Interesse an ihnen als den Gegenständen der Religion ist sekundär. Auf der andern Seite bedeutet diese enge Verknüpfung der Religion mit der Metaphysik zugleich ihre positive Wertung. Die Religion gehört wie die Metaphysik in das Gebiet der „Vernunft“ und ist eben damit für Kant in die Sphäre der höchsten Werte gerückt.

Dazu lassen sich schon jetzt einige charakteristische

Züge kantischen Philosophierens über Religion entdecken. Da ist einmal ein gewisser Traditionalismus und Konservativismus im Verhältnis zur Vergangenheit, namentlich im Verhältnis zur Ueberlieferung in Religion und Metaphysik. In der Anerkennung der metaphysisch-religiösen Gegenstände: Gott, Freiheit (Tugend), Unsterblichkeit, folgt Kant ja nur dem Zug seiner Zeit. Es ist ihm nie eingefallen, diesen Glaubensobjekten gegenüber sich skeptisch zu stellen. Nur in der Art ihrer Begründung schlägt er neue Wege ein. Ihre Bedeutsamkeit, ihr Wert, ja, recht verstanden, sogar ihre Realität wird prinzipiell und radikal nie angezweifelt.

Da ist ferner ein gewisser Intellektualismus, der in der Religion eine ähnliche Erscheinung sieht, wie in der Metaphysik. Und Metaphysik geht doch schliesslich immer hervor aus dem Bedürfnis der intellektuellen Seite des Menschen nach einer Gesamtweltanschauung, die über die Einzelheiten des Lebens und der Wissenschaft hinübergreift, sie zusammenfasst und intuitiv zusammenschaut, die denkend einen Abschluss zu gewinnen trachtet für die unübersehbare Vielheit und die verwirrende Mannigfaltigkeit der Erscheinungen um uns und in uns.

Da ist schliesslich die Neigung Kants, einen solchen Abschluss religiös zu färben, die Schlussteine dem religiösen Gebiet zu entnehmen und so das System mit einer religionsphilosophischen Spitze zu krönen. So ist diese weiteste Fassung der Religion als des Inbegriffs der drei Ideen nicht nur durch die ganze Zeitlage Kants bedingt, in der diese Glaubensobjekte als die unverlierbaren Werte und Güter der Menschheit und ihrer Bestimmung betrachtet wurden, sondern sie ist bei Kant speziell noch veranlasst durch die damit

erreichte Architektonik und die Möglichkeit einer religionsphilosophischen Wendung zum Abschluss.

Negativ fiel das Ergebnis aus bei dem Versuch, analog der sonstigen Einteilung des kantischen Systems, die für Erkenntnistheorie, Ethik, Aesthetik und Teleologie auf psychologischen Annahmen und Voraussetzungen beruht, ein psychologisches Datum für Religion und Religionsphilosophie zu gewinnen.

Lebenslauf.

Am 26. Jan. 1885 wurde ich, Konrad Schröder, evangelischer Konfession, zu Nürnberg geboren als Sohn des Kaufmanns Conrad Schröder und seiner Ehefrau Katharina, geb. Utz. Herbst 1894 kam ich an das Kgl. Neue Gymnasium meiner Vaterstadt, das ich Sommer 1903 absolvierte. W.-S. 1903/04 bis S.-S. 1907 studierte ich Theologie an den Universitäten Erlangen, Rostock, Berlin. Aug. 1907 bestand ich die theologische Aufnahmsprüfung zu Ansbach. Okt. 1907 bis Sept. 1908 genügte ich meiner militärischen Dienstpflicht als Einj.-Freiw. beim 19. bayr. Inf.-Rgt. zu Erlangen. Seitdem widmete ich mich dem Studium der Philosophie, der deutschen Literatur und der Geschichte an den Universitäten München, Würzburg, Bonn.

Von allem, was ich meinen akademischen Lehrern schulde, gebührt das Meiste Herrn Professor Dr. Oswald Külpe, dem ich mich zum herzlichsten Dank verpflichtet fühle, weit über das stete fördernde Interesse hinaus, mit dem er meine Arbeit begleitet hat.

Der Tag der mündlichen Doktorprüfung war der 19. Febr. 1913.

LIBRARY
UNIVERSITY OF TORONTO
MAR 29 1979

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

BRIEF
BD
0016457

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 10 01 15 13 008 3